NAZIONALE
8
26 — 11 C
12
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
ROMA

14-15-A.20

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

48.3.42.
48
e
42.

Bibliotheca Provinc. Collegij Rom.ⁿ Soc. Jesu

QVISTIONI FILOSOFICHE ED ACCADEMICHE

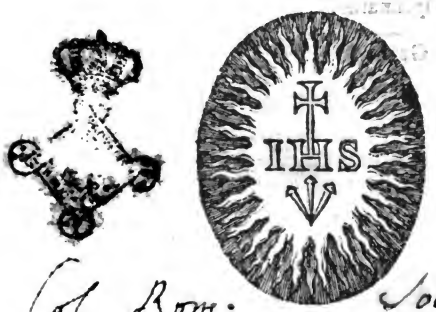
CVRIOSAMENTE RISOLVTE

DEL PADRE

ANDREA BIANCHI

GENOVESE

DELLA COMPAGNIA DI GIESV.



Col. Rom. Soc. Jesu

IN GENOVA, M.DC.LIII.

Nella Stamperia di Benedetto Guasco.

Con licenza de' Superiori.

Digitized by Google

E-26-C-12

Imprimatur.

Ex auctoritate Illustrissimi Magistratus Inquisit. Status.

Laurentius Oliverius Cavcell.

Imprimatur.

Inquisitor Genuæ.

Digitized by Google

ALL'ILLVSTRISS. SIGNOR MIO

IN CHRISTO COL. IL SIG.

NICOLÒ LOMELLINI.

ILLVSTRISS. SIGNORE.

MENTRE andaua girando gli occhi della mente intorno alle qualità de' più Illustri personaggi della nostra Repubblica, a fine di raccomandare la non volgare Filosofia, in lingua volgar e fauellante ad vn degno protettore; tantosto s'imbattè il pensiero in V. S. Ill. ne volsi andar più oltre, parendomi di hauer trouato appresso di lei per questa nobilissima Signora accomodatissimo albergo. Ella è Principessa; V. S. Ill. in casa sua porta in più guise le insegne del Principato, nel Padre Giacomo per ogni virtù chiarissimo, già incoronato nostro Doge, nel cognato Illustriss. Gio. Battista Lomellini, pure anch'esso già Serenis., e nella Figlia nouellamente al Principe Andrea Doria in matrimonio congiunta; onde il nobil germe di antico valore felicemente si propaghi. Ella è matrona di alti sensi: del senno, e va-

lore di V. S. Ill. ſono efficaci proue i Magiſtrati honoreuoli, à quali con ſomma approuatione è ſtata ſublimata, ed atteſa la grauità de' ſuoi coſtumi ogn'vn confeſſa a lei confarſi il detto del grande Oratore, e Martire Cipriano, Nos qui Philoſophi, non verbis, ſed factis ſumus *Pouera ella, e nuda a chi può meglio ricorrere, che a quegli che di ricchezze abbonda, e non meno di larghiſſima pietà. Dunque appreſſo di lei ſtarà ella beniſſimo, e vedraſsi auuerato quel Diuino Oracolo,* Vtilior eſt ſapientia cum diuitijs, & magis prodeſt videntibus Solem; ſicut enim protegit ſapientia, ſic protegit pecunia; hoc autem plus habet eruditio & ſapientia, quod vitam tribuunt poſſeſſori ſuo: *così come già diede vna ſaggia mente, donerà parimente Iddio a V. S. Ill. vna ben lunga vita, quale ſperar ed augurarle mi lice con intiera ſalute, e continuata felicità.*

Eccl. 7.

Di V. S. Illuſtriſsima

Humiliſsimo Seruo
Andrea Bianchi.

Digitized by Google

A CHI LEGGE.

LA nobile Principessa, e sourana Reina Filosofia, confinata horamai, ed imprigionata ne' chiostri, e da palagi per lo più sbandeggiata, merita per la sua gran beltà, e valore, che gli amatori suoi ogni sforzo impieghino, per rimetterla nell' antica libertà, e gloria. Io per tanto, se bene poco, e niente vaglio, mi son proposto di parlar per lei, e di lei in volgar fauella, acciò coloro, che per grandezza lingue forestiere non ammettono, non mi escludano dà loro alberghi; ancor nelle Accademie di belli, e colti ingegni, doue la lingua nostra le sue pompe dispiega, e per mancamento di più alti discorsi si dà souente al profano Cupidine, quantunque honesto, patente l'ingresso, forse sarà per l'auuenire più volentieri ammessa questa Pallade armata, e bellicosa; onde verranno a recarui diletto,

e gio-

Digitized by Google

e giouamento insieme le materie, sode non meno, che leggiadre, al che specialmente hò mirato. Egli è bello, che possano tutti filosofare, quelli ancora, che ne Latino vogliono, ne Grechesco; e che ne' circoli de' Filosofanti coloro, che occupano le sedie più eminenti, e per lo splendor de' natali, e de' vestiri sono più riguardati, non siano solamente stupidi ammiratori, ma etiandio buoni giudici. Hò messo insieme alquante quistioni, per la curiosità dilettevoli, e per la vtilità accetteuoli: non sono molte, ma porgono lume a moltissime. Addurrò in brieue i pareri de' dotti, che hanno scritto, diuersi, e contrarij; onde spicchi maggiormente la verità, e la varietà diletti. Iddio hà voluto, che il mondo di contrarij si componesse; ed i primi principij delle cose sono i primi contrarij, per insegnamento di Aristotele; ed Eraclito pur disse, chè il tutto dalla lite si originaua. *Intuere in omnia opera Altissimi*, disse vn nostro Sauio, *duo contra duo, & vnum contra vnum*; i Cieli si vanno incontro ne' loro mouimenti, gli elementi combattono insieme con le contrarie lor qualitadi, la terra tremuoti, il mare patisce flussi, e riflussi, nell'

Eccl. 33.

nell'aria i venti fanno guerra immortale, gli animali gli vni gli altri perſeguitano, l'huomo da tutto è inquietato: Iddio così giuoca nel mondo; il mondo così è più bello, ed adorno; la virtù così eſercitata più ſi aguzza, ed accreſce: non debbono adunque diſpiacere le contradittioni, e guerre Filoſofiche, che ſeruono à grandi ingegni d'impiego, ed addotrinamento; ed io non mancherò talhora di contradire agli altri, per non contradire al vero; e ſe bene ne' diſcorſi, e nelle riſolutioni non mi dipartirò dalle maſſime, e dottrine degli antichi, e dal comune riceuute; ad ogni modo trarrò da quelle alle volte concluſioni diuerſe, e nuoue: non occorrerebbe far nuouo libro, ſe niente di nuouo haueſſe a dirſi, come ſi pratica hoggidì da molti in tanta copia di libri che eſcono in luce, non altro facendo che l'Echo degli altri: mi piacque ſempre il ſaggio detto dell'Angelo delle ſcuole Tomaſo, che apprezzarſi doueua, ed eleggerſi quel Maeſtro, e Dottore, *Quem magis mireris in ſuis, quam in alienis*; e che non tanto habbia racconti di altri, quanto inuentioni propie; e Seneca pur diſſe con verità ed eleganza. *Qui ante nos iſta docuerunt, non domini noſtri,* *Lib. 2. ep. 35.*

Digitized by Google

ſtri ſed duces ſunt; patet omnibus veritas, nondum eſt occupata, multum ex illa futuris relictum eſt. Troverà l'ingegnoſo, e diligente Lettore in queſti pochi fogli non poca materia di diſputare, onde ſi aſſottiglino gl'intelletti, qualora non ſi conuincano: Se alcuno nelle ſcuole meno eſercitato non così ſubito il tutto intendeſſe, non abbandoni la impreſa, ma interroghi qualche più dotto, che così diuenterà ancor eſſo tale. Il modo di trattar le materie ſarà riſtretto, ed alla Filoſofica, perche quì più ſi cerca la verità, che la eleganza; ed è la verità per ſe ſteſſa bella ed amabile, onde aſſai più bella della famoſa Elena parue a S. Agoſtino, *Incomparabiliter pulchrior eſt veritas Chriſtianorum, quam Helena Græcorum*; ed a' buoni e ſublimi ingegni ella piace ancor ſenza ornamenti e bellette di parole, per detto del medeſimo, *Bonorum ingeniorum indoles eſt, in verbis verum amare, non verba:* potranno li Signori Accademici ſopra ciò che quì ſi dice in brieue, come sù tela ſemplice aggiungere ricami quanti vorranno. Pochi argomenti apporterò, così riprouando, come prouando le ſentenze, ma, per quanto potrò, buoni, e forti; la virtù ſtà in pochi; tù ne ſarai giudice, che leggerai. Iddio ti guardi.

Ep. ad Hier.

Digitized by Google

TAVOLA
DELLE QVISTIONI.

QVistione prima Se la difficultà dell'intendere naſca dall' intelletto noſtro, o dalle coſe medeſime, o dall'vno, e dall'altro.

2. Se l'intelletto noſtro conoſca le coſe ſingolari, o pur le vniuerſali, o le vne, e le altre ancora.

3. Per qual cagione la Filoſofia ſi diuida in trè parti, Fiſica, Metafiſica, e Matematica.

4. Qual potenza ſia più nobile, l'intelletto, o la uolontà.

5. Se gli elementi per ſua natura graui peſino nel propio luogo.

6. Se il caldo ed il freddo ſi compatiſcano inſieme nell'iſteſſa parte del corpo.

7. Se poſſa Iddio creare vn'altro mondo, diſgiunto da queſto quattro palmi.

8. Se l'oggetto viſibile poſto immediatamente ſopra l'occhio poſſa vederſi.

9. Qual ſia la vera diffinitione del vero.

10. Se nel ſemplice concetto ſia ſempre verità.

11. Se queſta propoſitione Pietro domani naueghera, hoggi ſia vera o falſa, o ne l'vno ne l'altro;

Digitized by Google

Che è come dire, se le propositioni del futuro contingente contengano verità, o falsità, o ne l'vna ne l'altra.

12. *Che cosa sia il bene, o il buono.*

13. *Che cosa sia il bello.*

14. *Se la sanità che muoue l'ammalato a desiderarla sia quella che otterrà se guarisce, o quella che apprende con l'intelletto prima di guarire.*

15. *Se trouar si possa aggiustata risposta all'argomento di Zenone, col quale egli proua, che niente si muoue.*

16. *Se le cose create habbiano la lor durata a poco a poco, o pur tutta insieme; Che è come dire, se il durar loro sia permanente o successiuo.*

17. *Se il mondo potesse da Dio farsi ab eterno.*

18. *Se sia possibile a farsi vn'infinito in grandezza, o in numero; e se dato che questo si facesse più sarebbono i capelli degli huomini infiniti che gli huomini medesimi.*

19. *Che cosa sia moto.*

20. *Come e quando la priuatione sia principio di ogni moto.*

21. *Se qualunque cosa si muoue, da vn'altra mossa sia, o pur da se stessa muouersi possa.*

22. *Di alcune belle ed ammirabili proprietà del primo mouente immobile, cioè d'Iddio, tratte dai*

detti

detti di Aristotele.

23. Se per vnir la materia con la forma si ricerchi vnione frà mezzo.

24. Se alcuno sia veramente fortunato, o sfortunato.

25. Se li correlatiui, come due simili, siano sempre insieme.

26. Se dato che vn Angelo assumesse personalmente sei nature humane individue, come di Pietro, di Paolo, di Giacomo &c. sarebbe vn'huomo o pur sei huomini.

27. Che cosa sia il tempo.

28. Se sopra l'aria vi sia l'elemento del fuoco.

29. Se qualche nome conuenga a Dio, ed alle creature vniuocamente, cioè all'istessa maniera.

30. Se si troui quantità che insieme non sia sostanza, o qualità.

31. Come l'acqua scaldandosi occupi maggior luogo; che è dire come si faccia la rarefattione.

32. In qual maniera vn viuente resti l'istesso in tutta la sua vita, perdendosi di quello ed acquistandosi altre ed altre parti per la nutritione.

33. Se il numero sia nella natura delle cose, o pur solo nell'intelletto.

34. Se la Loica sia arte, ouero scienza.

35. Se l'occhio vegga l'oggetto senza che questo tramandi la specie o immagine di sestesso.

36. *Se nella immagimatione, o nellla memoria ſi conſeruino attualmente le immagini delle coſe, che paſſarono per i ſenſi eſterni.*

37. *Se l'acqua più facilmente ſi conuerta in aria che in fuoco.*

38. *Se alcuna coſa poſſa ceſſar di eſſere ſenza che altra la corrompa o la diſtrugga.*

39 *Se ogni accidente poſſa realmente ſeparaſi dalla ſoſtanza.*

40. *Se la Fede ſi compatiſca con l'euidenza.*

41 *Se può mai fallire chi opera prudentemente.*

42. *Se tutte le operationi delle ſue creature le fa etiã dio il Creatore.*

43. *Come Iddio non concorre alla malitia del peccato.*

44. *Se il compoſto dalle parti componenti realmente ſi diſtingua.*

45. *Se ſia neceſſario oltre l'ente reale darſi l'ente di ragione.*

46. *Se la luce che produce hoggi il Sole ſia quella d'hieri; ouero, ſe alcuna coſa naturalmente poſſa riprodurſi.*

47. *Se le coſe artificiali dalle naturali realmente ſi diſtinguano.*

48 *Se l'attione ſia nell'agente o nel patiente.*

49. *Se l'opinare il sì o il nò ſia in noſtra libertà.*

50. *Come Iddio ſia fine perloquale ogni coſa ſi fà e ſi conſerua ancor ſecondo la dottrina di Ariſtotele.*

Digitized by Google

QVISTIONE PRIMA

Se la difficultà dell'intendere naſca dall' intelletto noſtro, o dalle coſe medeſime, o dall'vno, e dall' altro.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

SI hà prima a ſapere, che coſa voglia dire eſſer vna coſa difficile; Ariſtotele lo inſegna nel primo della ſua Retorica, al ſeſto Capitolo, dicendo, che difficile è quello, che con molto tempo ſi fà, e con dolore, cioè con trauaglio; e diſſe ben iſſimo.

Hor che molte coſe da noi con difficultà s'intendano, è manifeſto, perche le ſcienze con molto tempo, e con fatica ſi acquiſtano, atteſo che la ſcienza, e l'arte, come diſſe il medeſimo Ariſtotele, nel primo della Metafiſica, al primo, ſi genera in noi con la eſperienza; mà la eſperienza per detto del me-

deſimo

cosa è intelligibile, in quanto è, perchè per intendersi essere intelligibile alcuna cosa, basta che sia; a differenza del vedersi, perchè, per vedersi, non basta che sia la cosa, ma bisogna, che sia illuminata, perchè l'occhio non vede senza il lume; ma per intendersi, non ci vuol lume, atteso che l'intelletto è vna potenza superiore, che si stende à tutto ciò che è, per essere in ecellente grado partecipatione d'Iddio, che è cagione di tutto ciò, che è, ed è puro intelletto, stando adũque che vna cosa in tanto è intelligibile, in quanto è, ne siegue, che molte cose che hanno poca entità, haueranno ancora poca intelligibilità, e così da loro procede la difficultà dell'intendersi.

Ad altri piace, che proceda cotale difficultà dall'vno, e dall'altro; imperciochè la sproportione, che vi è talhora frà la potenza, e l'obbietto, è causa, che difficilmente alcuna cosa si fà; come ad vn putto è difficile portar vn peso di dieci libbre, che non sarà difficile ad'vn'huomo già fatto forte, e robusto; non è adunque la potenza, o virtù sola cagione della difficultà di portarsi tal peso, ne il peso solo è cagione di ciò, ma l'vno, e l'altro;

per-

perchè, se il peso sarà manco, il putto facilmente lo porterà, e se la virtù diuenterà maggiore, ancora cesserà la difficultà Francesco Suarez nella sua Metafisica, con molti altri seguaci è di questo parere.

A me piace il dire, che la difficultà nasce solo dalla potenza dell'intendere, cioè dal nostro intelletto; perchè essendo vero ciò, che prima detto habbiamo, che le cose in quanto sono, sono anco intelligibili, se fossero da noi intese, in quanto sono, e con quell' ordine, che sono, le intenderessimo presto, e senza fatica, e perchè la causa è prima del suo effetto, si come il fuoco è prima del fumo, ed il rheobarbaro prima della purgatione della collera, se noi prima intendessimo le cause, che gli effetti, presto, e senza fatica intenderessimo, e sapressimo delle scienze acquisto, perchè subito sapressimo, che il rheobarbaro hà tal virtù, di fare in venti, anzi in mille persone tale effetto di purgatione, il che noi non intendiamo, se non dopo l'esperienza fatta in tutte quelle persone, atteso che noi, che per mezzo de' sensi acquistiamo la cognitione delle cose, prima c'imbattiamo ne' singolari, ouero particolari, perchè i sensi

solo

ſolo conoſcono le coſe ſingolari, e da quelle raccogliamo le vniuerſali propoſitioni; nelle quali conſiſte la ſcienza; e la virtù della cauſa, ne pur la conoſciamo, ſe non dopo che habbiamo veduto l'effetto, che da quella naſce, perchè la virtù della cauſa ſpeſſe volte non è ſoggetta al ſenſo; per tanto andando noi al roueſcio della natura delle coſe nell'intendere, perchè prima intendiamo gli effetti, che le cauſe, e prima i ſingolari, che gli vniuerſali: per queſto ci vuol tempo, e fatica ad intendere, e ſapere, perchè da molti effetti ſingolari raccoglier biſogna la cauſa, che è vna, ed vniuerſale cauſa di molti effetti, là doue ſe queſta prima intendeſſimo, e preſto, e ſenza fatica, intenderemmo queſta, e gli effetti, che molti da eſſa dipendono; e pur la cauſa per ſe ſteſſa è manifeſtiſſima, e molto intelligibile, perchè ſi come ella non dipende da altre coſe nell'eſſere, così anco non dipende nell'intenderſi. Per queſto Iddio, che intende ſe ſteſſo, che è cauſa prima, ed vniuerſaliſſima di tutte le coſe, facilmeute, e ſubito intende tutto il reſto; come inſegna eccellentemente il Dottor Angelico contra i Gentili. lib. 1. cap. 49.

Questa nostra sentenza è di Aristotele altresì, il quale nella sua Metafisica disse così, essendo che la difficultà dell'intendere da vna delle due cose può nascere, o dal nostro intelletto, o dalle cose, forse in noi stà la radice della difficultà, e non nelle cose; ne vi dia fastidio quella parola forse, perchè bene spesso il filosofo l'adopera, ancorche voglia qualche verità assolutamente affermare; onde qui soggiunge la ragione del suo detto, che si come gli occhi delle nottole, e vipistrelli malamente mirano il lume del sole, così gl'intelletti nostri le cose, che sono luminosissime in se, e manifestissime, quali sono le cause, che per esser in se stesse prima degli effetti, sono ancora più di loro manifeste, e specialmente la prima cagione, che è Dio, noi altri difficilmente le intendiamo, cioè dopo gli effetti singolari.

lib. 2. c. 1.

Risponderete adesso facilmente alle cose opposte.

Perchè quanto à coloro, che oppongono hauer molte cose poca entità, e però poca intelligibilità, lo concediamo; ma quella poca che hanno facilmente s'intende, se prime sono in essere, come sono le cause, le quali da

li da noi non sono le prime conosciute, ma dopo molti loro effetti, onde da noi nasce la difficultà.

A quello della sproportione si risponde, che veder bisogna, in chi stà il mancamento, o la radice della sproportione, altrimente se la sproportione si guarda, ancora ella è trà Dio, e l'intelletto nostro, e pur nessuno dice, che da Dio nasca, che difficilmente sia inteso, essendo egli sommamente intelligibile. Dunque per decidere, onde nasca la difficultà, non la sproportione, ma la radice della sproportione attender bisogna, la quale non è nella cosa, che, se è prima ad intendersi, è anco facile, ma in noi consiste, che le prime intendiamo per le vltime, ed vna causa per molti effetti: vero è dunque, che la sporportione è nell'vno, e nell'altro, onde mutato o l'vno, o l'altro, la sproportione si toglie, come si dice della virtù del putto, e del peso; ma la radice della sproportione è solo in vno, cioè nella debolezza della virtù, e potenza, e questa radice era quella, che cercauamo noi, e però diciamo, che solo è nella potenza.

Dalle cose già dette si può intendere la

verità di vn bel detto di Platone, il quale affermaua, essere l'intelletto nostro in questo corpo mortale racchiuso, che per via de' sentimenti dalle notitie de' particolari raccoglie con fatica le verità vniuersali, quale huomo, dentro ad vn cauo speco serrato, che solamente le ombre di chi passa di fuori veder potesse; perchè si come questi, per conoscere per esempio la ordinaria statura degli huomini, sarebbe d'huopo, che per molto tempo auuertisse le ombre, che passano; e perchè in vn tempo le ombre sarebbono maggiori, in vn'altro minori, non solamente per la varietà della statura di questi, e di quegli, ma molto più per la varia positura del Sole rispetto a detti corpi, la quale di assai varia la grandezza, e picciolezza dell'ombre, non senza grande studio, e fatica questo tale l'ordinaria statura humana accertatamẽte intenderebbe; là doue, se non le ombre, ma i corpi humani vedesse in se stessi, con ogni facilità la notitia di quella acquisterebbe; così l'intelletto nostro, mentre dagli effetti, che sono come ombre, delle cause posteriori, e da molti particolari, che sono assai variabili vuol trarre delle cagioni, che in se stesse non

vede

vede, vna certa ſcienza, non lo fà ſenza molto tempo, e fatica; là doue, ſe dalle cauſe in loro ſteſſe la ſua cognitione incominciaſſe, con ogni ageuolezza, e queſte, ed i loro effetti nella virtù loro preeſiſtenti, gli ſarebbono manifeſti; onde ben ſi vede la verità della noſtra concluſione, che la difficultà dell'intendere non dalle coſe, ma dall'intelletto noſtro prouiene.

QVISTIONE SECONDA.

Se l'intelletto noſtro conoſca le coſe ſingolari, o pur le vniuerſali, o le vne, e le altre ancora.

PAre da quello, che di ſopra ſi è detto, che l'intelletto conoſca le coſe ſingolari, o particolari, e le vniuerſali inſieme, mentre dalle ſingolari, o particolari, per via di eſperienza, le vniuerſali raccoglie: ad ogni modo fà difficultà in queſto vn detto di Ariſtotele nel primo della Fiſica al teſto quadrageſimo nono, là doue afferma, che la ragione, ouero l'intelletto hà per oggetto l'vniuerſale, il ſenſo eſterno il ſingolare.

Non mancano grandi autori, che affermano

mano, che tanto il ſingolare, quanto *l'vniuerſale*, l'intelletto conoſce, come Ocamo, Durando, Gregorio di Arimini, Pererio, ed i moderni filoſofi comunemẽte; e queſto prima per la ragione hor hor accennata da noi, del raccoglierſi l'vniuerſale dal particolare; dunque biſogna, che l'intelletto l'vno, e l'altro conoſca.

Secondariamente, perchè noi diamo la diffinitione del ſingolare, e quella ancora dell'vniuerſale, e ſappiamo diſtinguere l'vno dall'altro, dunque conoſciamo con l'intelletto l'altro, e l'vno.

Terzo, conoſco beniſſimo con l'intelletto Pietro, e lo diſcerno da Paolo; dunque conoſco i ſingolari.

Per la intelligenza notar ſi deue, che ſingolare, o particolare ſi chiama quella coſa, che conuiene ſolamente ad vno, ed in neſſun modo a molti; come, Pietro di tale ſtatura, di tali fattezze, che ſtà in tal luogo, è ſolamente vno, e ſingolare, ne molti ſi trouano di tali Pietri: vniuerſale ſi addimanda ciò, che in qualche maniera è vno, ma però conuiene nell'iſteſſa maniera a molti; come, quando dico huomo, s'intende per queſto

nome

nome vna natura, o ſpecie humana, la quale però à molti all'iſteſſa maniera conuiene, cioè a Pietro, a Paolo, e và diſcorrendo; huomo adunque è coſa vniuerſale, Pietro è coſa ſingolare, ouero particolare.

Dico, per mio sētire, che il ſingolare dall' intelletto noſtro non ſi conoſce, nel qual detto con Ariſtotele mi accordo.

Prouaſi cō la iſteſſa ragione, con la quale gli auuerſarij hanno voluto prouare, che ſi conoſce; perchè, ſe ſi conoſceſſe, ſi diſtinguerebbe l'vno dall'altro, ma non ſi diſtingue, come appariſce in vn vouo, del tutto ſimile all'altro, perchè ſe tu mi moſtri vn de' due prima, e poi lo aſcondi, e mi moſtri, o l'altro, o il medeſimo di prima, io non ti sò dire, ſe ſia il primo, o il ſecondo; dunque non diſcerno il ſecondo dal primo: l'iſteſſo argomento vale in tutte le altre coſe ſingolari; perchè due huomini, per eſempio, o venti, o cento, del tutto ſimili, non ſi diſcerneranno l'vno dall'altro, e ſe ſi penetraſſero di luogo per virtù diuina, parrebbono vn ſolo; che ſe tu mi diceſſi, che il Sole per eſſer vn ſolo al mondo, s'intende da noi come ſingolare; io ti riſpondo di nò, per-

chè

chè vniuersale non è solamente quello, che è molti, o conuiene a molti attualmente, ma quello ancora, che conuiene a molti possibili ad essere; e perchè quel concetto, che fà il nostro intelletto del Sole, conuiene a molti Soli che ponno da Dio crearsi, ne, se vn'altro se ne creasse, l'intelletto lo discernerebbe da questo, che hora è, per tanto ne pur dir si può, che il Sole dall'intelletto conosciuto, sia singolare; che se mi dici, come adunque conosco Pietro, differente da Paolo? rispondo, che tu lo conosci differente per vna collettione d'accidenti, la quale si troua in Pietro, e non in Paolo, come, che Pietro è bianco, Paolo nero, Pietro hà il naso aquilino, Paolo lo hà schiacciato, Pietro stà in vn luogo, Paolo in vn'altro; ma se questa collettione, che hà vno, l'hauesse ancora l'altro, come per virtù diuina la può hauere, tu non discerneresti l'vno dall'altro, onde, se mentre parli con Pietro, Iddio te lo togliesse inuisibilmente dauanti, e vi metteſſe in suo luogo Paolo con simile collettione, tu seguiteresti a ragionar con Paolo, pensando di parlar con Pietro; ond'è manifesto, che tu non conosceui Pietro singolarmente, perchè

te

te ne accorgereſti in quel caſo. dal che veder ſi può quanto imperietta ſia la cognitione noſtra, che le coſe non rappreſenta diſtintamente, ma confuſamente quelle, che ſono ſimili, le rappreſenta come vna, affinche non ci gloriamo di eſſer gran ſauij, e molto intelligenti; ma ci rahaumiliamo dauanti a Dio, e non ci marauigliamo, ſe le alte diuine coſe affatto non penetriamo, poichè ne pure quelle, che habbiamo dauanti à gli occhi, l'vna dall'altra diſcerniamo.

Riſponderai facilmente agli argomenti contrarij.

Al primo, dicendo eſſer vero, che l'intelletto da i ſingolari o particolari caua l'vniuerſale, intendendo per ſingolare quella collettione di accidenti, per la quale da noi ſi diſtingue l'vno dall'altro; ma perchè quella collettione può eſſer in molti, come di fatto è in molte voua, per queſto ne anco con quella collettione ſi può dire conoſcerſi il ſingolare, perchè a molti quella iſteſſa conuiene, o attualmente, o poſſibilmente, e così conuenendo a molti, l'vno dall'altro non ſi diſtingue.

Al ſecondo; è vero, che diamo la diffini-

tione del ſingolare, ſecondo intentionalmente, direbbeſi nelle ſcuole, non primo intentionalmente, cioè noi diffiniamo quello, che s'intende per queſto nome, ſingolare; e quella diffinitione, che diamo, ancora conuiene a' molti, e così è vniuerſale, onde dir ſi può, che conoſciamo il ſingolare ſotto concetto vniuerſale, come quando dico, io intendo di queſto particolare, intendiamo il particolare ſotto termini generali: ma non diffiniamo, ne diſcerniamo queſto ſingolare, e quello, cioè Pietro, e Paolo: ne troverai mai, che neſſuno gli diffiniſca quanto alla ſoſtanza, ma ſolo quanto à quella collettione di accidenti ſi vanno deſcriuendo, come con dire, che Pietro è bianco, gobbo, e và diſcorrendo; ma con tutta queſta collettione ancora, ponno eſſer molti, per virtù diuina, che l'habbiano, onde noi l'vn dall' altro non diſcerneremmo. ſe ſi deſcriueſſe con tali proprietà alcuna coſa che non poteſſero ad altra conuenire, allhora dir ſi potrebbe, che quella ſingolare ſi conoſce, come Iddio, a cui ſolo conuiene eſſer primo, e da ſe, mouente, immobile, infinito, è vero che di ciaſcuna di queſte proprietà ne facciamo pure concetti generali.

Al

Al terzo, già si è detto, come si discerne da noi Pietro da Paolo, per la collettione detta, con la quale ancor non si conosce il singolare, potendo a molti conuenire.

L'angelico Dottor S. Thomaso, pare, che tenga con noi mentre dice, che la natura humana, che hà tanti singolari, nell'intelletto nostro è vna; e questo, perchè non discerne l'intelletto l'vn singolar dall'altro, ma fá vn concetto simile a tutti, che tutti come vno rappresenta. Pur con noi tiene chiaramente Francesco Mairone valente Teologo sopra il primo delle sentenze alla dist. 3. *op. De vniuersalibus*

QVISTIONE TERZA.

Per qual cagione la Filosofia si diuida in trè parti; Fisica, Metafisica, e Matematica.

E Bello a saperssi, come tutte le cose speculabili dall'intelletto, siano considerate dalle trè dette scienze, e non piú, ne meno di quelle assegnar si possano, e però per detto comune de'sauij la Filosofia speculatiua in

quelle si diuida. Dico la speculatiua, perchè la pratica, o morale quà non appartiene, essendo ella più tosto Prudenza, che scienza. Parlo anco della filosofia speculatiua reale, perche vi è la rationale, cioè, la Loica, la quale non considera le cose reali, e nella natura del mondo poste, ma specula le opere della nostra ragione, o intelletto, quali sono le diffinitioni, e le argomentationi, e però rationale si addimanda. Ragionando qui adunque della filosofia speculatiua reale, si cerca, perchè, e come le trè scienze dette, e non più, ne meno, tutte le cose nel mondo speculabili partendosi frà di loro, tutto il mare del scibile assorbiscano.

Li moderni comunemente, insieme con la nobile scuola de' Tomisti, assegnano dell' adequata partitione delle trè dette scienze questa ragione: che tutto ciò, che si può speculare, o veramente inuolge la materia in se stesso, ed anco nella speculatione medesima; ouero la inuolge solamente in se stesso, ma non nella speculatione; o pure non la inuolge ne in se stesso, ne nella speculatione. quello si dice inuolgere la materia in se stesso, e nella speculatione, che è in fatti materiale,

come

come sono tutti i corpi, che hãno materia, come gli elemẽti, i Cieli, e le cose di questi cõposte, e non solo è materiale in fatti, ma etiãdio, in quanto si considera dalla scienza, pur si cõsidera, la materia inuolgendo; quello dicesi inuolgere la materia in se stesso, ma non nella speculatione, che se bene è materiale, non però si considera dalla scienza, in quãto tale; finalmente quello non inuolge materia, ne in se stesso, ne nella speculatione, che ne in fatti, ne in quanto si considera, è materiale. hor ciò, che inuolge materia in se stesso, e nella speculatione ancora, vogliono questi, che appartenga alla considerationе della Fisica, che delle cose materiali, e sensibili và diuisando; quello che in se stesso, e non nella speculatione la materia inuolge, dicono spettare alla Matematica, che tratta delle misure, e de'numeri, che sono ben si nella materia, ma non si considerano in quãto sono nella materia, perchè la matematica considera, se questo è vguale, o ineguale, se pare, o dispare, astraendo da ogni materia, se bene nella materia quella vgualità, o parità si troua, come o in Cielo, o in terra, o và discorrendo quello finalmente, che ne in se

stesso

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

ſteſſo, ne nella ſpeculatione la materia inuolge, dicono appartenerſi alla Metafiſica, come Iddio, gli Angeli, ed ogn'altra coſa immateriale, onde queſta ſcienza, diuina, e prima ſi appella.

Non ſi può negare bella eſſere queſta diuiſione, e ſott.le, ed ingegnoſa; ad ogni modo patiſce qualche difficultà; imperciochè la Metafiſica conſidera non ſolo le coſe immateriali, ma bene ſpeſſo le materiali ancora, anzi la materia iſteſſa, in quanto è ſoſtanza; ed Ariſtotele nella ſua Metafiſica tratta della ſoſtanza, e degli accidenti. Di più la matematica, come l'Aritmetica diſcorre de' numeri, li quali non ſempre ſono nella materia in fatti; perchè vn denario tanto è denario di Angeli, quanto di huomini; in oltre la fiſica tratta di Dio, come primo motore, come appariſce in Ariſtotele nell'ottauo libro della ſua Fiſica, e pure Iddio non è nella materia.

Dico adunque in queſt'altra maniera, che tutto quello, chè ſpeculabile, e ſi và col diſcorſo nelle ſcienze rintracciando, in trè maniere rintracciar, ed adinuenir ſi puole; ouero per via di moto, e mutatione ſenſi-

bile

bile, come per via di moto locale, di alteratione, di generatione, di corruttione, per li quali effetti noi molte verità intender potiamo; ouero secondariamente si rintraccia per via di misura, o numero, misurando, e numerando, che così ancora alla cognitione di molte cose strada ci facciamo; o finalmente per altre ragioni, che non inuolgono ne moto, ne misura, ma più hanno del generale, e dell'intellettuale. quanto per via di moto sensibile s'intende, appartiene alla Fisica, quanto per via di misura, e numero, alla Matematica, quanto per via di altre ragioni, che moto, e misura non concernono, alla Metafisica; e così bene si distinguono le scienze, per via degli oggetti formali, come si parla nelle scuole, cioè per via di que' mezzi, per i quali si giunge a sapere le conclusioni loro. Eccoti la Fisica discorrere de' corpi naturali, per via de' loro moti, e mutationi, degli elementi, de' misti, come si alterano, come si generano, e si corrompono, de' Cieli, come col moto cagionano quaggiù molte influenze, delle soltãze motrici, e specialmente della prima, ch'è Iddio. Eccoti la matematica, con le sue misure, de' Cieli, e della

terra,

ſteſſo, ne nella ſpeculatione la materia inuolge, dicono appartenerſi alla Metafiſica, come Iddio, gli Angeli, ed ogn'altra coſa immateriale, onde queſta ſcienza, diuina, e prima ſi appella.

Non ſi può negare bella eſſere queſta diuiſione, e ſottile, ed ingegnoſa; ad ogni modo patiſce qualche difficultà; imperciochè la Metafiſica conſidera non ſolo le coſe immateriali, ma bene ſpeſſo le materiali ancora, anzi la materia iſteſſa, in quanto è ſoſtanza; ed Ariſtotele nella ſua Metafiſica tratta della ſoſtanza, e degli accidenti. Di più la matematica, come l'Aritmetica diſcorre de' numeri, li quali non ſempre ſono nella materia in fatti; perchè vn denario tanto è denario di Angeli, quanto di huomini; in oltre la fiſica tratta di Dio, come primo motore, come appariſce in Ariſtotele nell'ottauo libro della ſua Fiſica, e pure Iddio non è nella materia.

Dico adunque in queſt'altra maniera, che tutto quello, che è ſpeculabile, e ſi và col diſcorſo nelle ſcienze rintracciando, in trè maniere rintracciar, ed adinuenir ſi puole; ouero per via di moto, e mutatione ſenſi-

bile

bile, come per via di moto locale, di alteratione, di generatione, di corruttione, per li quali effetti noi molte verità intender potiamo; ouero secondariamente si rintraccia per via di misura, o numero, misurando, e numerando, che così ancora alla cognitione di molte cose strada ci facciamo; o finalmente per altre ragioni, che non inuolgono ne moto, ne misura, ma più hanno del generale, e dell'intellettuale. quanto per via di moto sensibile s'intende, appartiene alla Fisica, quanto per via di misura, e numero, alla Matematica, quanto per via di altre ragioni, che moto, e misura non concernono, alla Metafisica; e così bene si distinguono le scienze, per via degli oggetti formali, come si parla nelle scuole, cioè per via di que'mezzi, per i quali si giunge a sapere le conclusioni loro. Eccoti la Fisica discorrere de'corpi naturali, per via de'loro moti, e mutationi, degli elementi, de'misti, come si alterano, come si generano, e si corrompono, de'Cieli, come col moto cagionano quaggiù molte influenze, delle sostãze motrici, e specialmente della prima, ch'è Iddio. Eccoti la matematica, con le sue misure, de'Cieli, e della

terra,

terra, nell'Astrologia, e Geometria disputare, de' numeri, nell'Aritmetica, de' numeri sonori, in note espressi, nella musica. Eccoti la Metafisica, con certe ragioni più generali, ed astratte, delle sostanze, e degli accidenti discorrere, e specialmente delle immateriali; mostrandoti esserui Dio, per esempio, con questa ragione: l'atto è prima della potẽza, cioè a dire, quello che attualmente è, è prima di quello che nõ è, ma può essere; questo si proua, perchè quello che non è, ma può esere, se hà da esser, bisogna, che sia fatto da quello, che già è, atteso che nessuna cosa, che nõ è, può far se stessa, come vediamo per esperiẽza; dunq; prima è l'atto che la potenza; hor quest'atto, che è prima della potenza, oueramente sempre fù, o fù tempo che non era, ma poteua essere; questo secondo non si può dire, perchè prima dell'atto sarabbe stata la potenza, il che già habbiam mostrato non esser vero, dunque bisogna dire il primo; dunque vi è vna cosa in atto, che sempre fù, e non fù in potenza ad alcuna cosa, ma fù tutta atto; fù perfettissima, perchè niente gli mancò, perchè se qualche cosa mancata gli fosse, sarebbe stata in potenza a quella, e così

non

non sarebbe il primo atto; per conseguenza niente mancandogli, ed essendo perfettissima, e ottima, è bellissima; questa è il sommo, ottimo, ed eterno Iddio, degno di ogni veneratione, ed amore; vedi doue ti scorge la Metafisica, che però Teologia si addimanda? per questo degna di essere da tutti apprezzata, e con ogni studio discutita.

QVISTIONE QVARTA.

Qual potenza sia più nobile, l'intelletto, o la volontà.

NObilissima quistione è la presente, sopra la quale si è dibattuto fortemente dalli migliori Filosofi, e Teologi, che habbiano le scuole, stando l'Angelico co' suoi seguaci, e la più parte de' moderni a fauore dell' intelletto; il Serafico Bonauentura, e Scoto con la sua comitiua, le ragioni della volontà difendendo. è ancora vtilissima a trattarsi; come potrà ognun vedere, attentamente esaminandola.

Per lo primato dell'intelletto sono questi argomenti;

Primo quella potenza è più nobile, di cui più nobile è la operatione, atteso che da i frutti la qualità dell'albero si conosce; ma tale è la operatione dell'intelletto, in risguardo di quella della volontà; il che si proua primieramente per l'autorità del Filosofo, il quale, nel dodicesimo della sua Metafisica, felicissima dice esser la vita d'Iddio, che impiegasi nella contemplatione di se medesimo, la quale attione è ottima, e dilettenoliſſima sopra ogn'altra; e l'istesso, nel decimo dell'Etica al settimo capitolo afferma che la parte più diuina, ch'è in noi, è la contemplatione, la quale hà mirabili, e purissimi diletti, e che noi in tanto partecipiamo della felicità d'Iddio, in quanto nella contemplatione delle cose altissime ci tratteniamo; e pure secondo gli insegnamenti del medesimo la felicità consiste in quella operatione, che di tutte le altre il principato ottiene: dunque essendo la contemplatione attione dell'intelletto di ogn'altra più nobile, all'intelletto si deue il primato.

Secondo quella potenza è più nobile, che si aggira in torno al più nobile oggetto; ma quello dell'intelletto è tale, perche è più sottile,

tile, ed astratto, cioè il vero, ed il buono istesso, in quanto cognoscibile, che hà più del sottile, che il buono in quanto appetibile, che hà più del grosso, e bestiale, ed è oggetto della volontà.

Terzo. l'intelletto vince, come quello che vede, indrizza, e muoue la volontà, la quale è cieca, ed hà bisogno di prender lume dall' intelletto.

Quarto. gli habiti dell'intelletto sono più nobili di quelli della volontà, come la sapiẽza, e la prudenza più si stimano, che la giustitia, e la temperanza; onde ognuno più del bell'intelletto, che della buona volontà si pregia; onde disse colui

Qui velit ingenio cedere, nullus erit.

L'intelletto hà fatto ben per se la parte sua; hor per la volontà, che resta à dirsi?

Primo; la volontà è regina, e comanda alle altre potenze, e fà, che l'intelletto operi, o cessi di operare; dunque di lei è il principato.

Secondo. La volontà intende il fine vltimo, che è la felicità, e per questo a lei tocca ordinare, e comandare.

Terzo. Proprio della volontà ragioneuo-

le è, proſeguire il bene honeſto, che è diuiniſſimo, e ſuperiore à qualſiuoglia bene ſenſibile, per lo quale ogni altro bene, ancor della vita iſteſſa corporale lodeuolmente ſi diſprezza; onde ſi argomenta la nobiltà, e ſpiritualità, e per conſeguente la immortalità dell'anima; per lo qual proſeguimento dell'honeſto, che è la virtù, ogn'huomo, lodeuole, e non mai vitupereuole appariſce; il che non conuiene ad eſſo per veruna altra operatione, ne anco per qualſiuoglia ſottiliſſimo, ed altiſſimo intendimento; dunque tale attione della volontà è la più nobile, ed honoreuole di tutte, e per conſeguenza anco la potenza, ond'eſſa procede. Confermaſi ciò per lo ſommo diletto, che ſi ſente in tal proſeguimento dell'honeſto, ch'è vn diletto maggiore, e più dureuole aſſai di ogni ſenſual diletto, che preſto paſſa, e bene ſpeſſo è congiunto con rimorſo della coſcienza, e con molti diſguſti, la doue quello ſpirituale è ſenza miſchiamento di dolore, e porta all'anima vna ſomma pace, ſtando così ordinate tutte le potenze di lei, e ſoggetto alla ragione il ſenſo, onde per queſto diletto è ſommamente amabile la virtù, come Ariſtotele

ſtotele nel nono dell'Etica beniſſimo auuertì, ed ogn'altro filoſofo ſopra ogn'altra coſa creata la commendò.

Quarto. L'amore, che è operatione propria della volontà tira dietro a ſe ogn'altra operatione, onde diſſe colui, *Omnia vincit amor*; e S. Agoſtino, *Pondus meũ amor meus, eo feror quocunque feror.* e la carità ſecondo l'Apoſtolo Paolo è maggiore delle altre virtù, ed ogni ſcienza vince.

Quinto. La volontà è libera; l'intelletto agente neceſſario.

Seſto. Neſſuno diceſi aſſolutamente buono, ſe non pè gl'atti, ed habiti della volontà, dunque in eſſi è maggior bontà, e perfettione, che in quelli dell'intelletto.

Settimo. L'intelletto può moſtrare alla volontà vn bene creato, quanto vuole, che eſſa lo può rifiutare, onde diſſe colui, veggo il miglior, ed al peggior mi appiglio; dunque l'intelletto è miniſtro, la volontà imperatrice.

Per queſte ragioni ſi arrende l'intelletto mio, ed alla volontà il principato aſſegna.

Hor facilmente riſponderemo agli argomenti nel principio poſti a fauor dell'intelletto contro la volontà. imperciochè ſe bene

li

il filosofo nella contemplatione d'Iddio pone la felicità, ciò è, perchè dietro a quella siegue l'amore, il quale vnendoci più perfettamente, che la cognitione al sommo bene perfettamẽte ancora ci felicita: che tale vnione perfetta faccia l'amore, si proua dal detto di S. Dionigi nel libro de nomi diuini al quarto capitolo, doue dice, che l'amore hà vna certa virtù vnitiua col buono, e bello, e che l'amore diuino fà vscir l'amante fuor di se, e lo traporta nella cosa amata, nella quale più, che in se viue, onde diceua il Beato Paolo, viuo io, non più io. disse ancora S. Agostino in questo proposito, guarda bene ciò che tu ami; se tu ami la terra, sei terra, se ami il Cielo, sei Cielo, se ami Dio, ardisco dire, sei Dio; l'amore adunque più perfettamente al fine vltimo ci vnisce, e per questo è più perfetta operatione, che la cognitione, e tanto sia detto in risposta del primo argomento.

Al secondo si dice, che l'oggetto dell'amore ragioneuole, e spirituale è sottilissimo, e spiritualissimo, quanto quello della cognitione, e però non si può chiamar grosso, ne bestiale.

Al

Al terzo, l'intelletto illumina, indrizza, e muoue la volontà come miniſtro; perchè eſſa, conoſciuto il ſuo bene, lo abbracci, onde l'attione dell'intelletto indrizzandoſi à quella della volontà come à fine è manco nobile per conſeguenza: ne bene ſi dice la volõtà eſſer cieca, ſi come ne anco ſi dice, che cieco è l'orecchio; perchè ſendo la cecità priuatione di coſa douuta, non ſi douendo il lume, ne la viſione all'orecchio, ne alla volontà, ma all'occhio, queſto cieco, e non le altre potenze, appellar ſi deue, ſe manca della viſta; e ſi come il cuore quantunque non veda, non è però membro men nobile, o men principale dell'occhio che vede, così della volontà in ordine all'intelletto dir ſi deue.

Al quarto, è falſo, che più nobili ſiano gli habiti dell'intelletto di quelli della volontà, e la carità è maggior di tutti quaggiù frà noi, ed in Cielo l'ordine de' Serafini, che incendio di amore s'interpreta, è ſuperiore à quello de' Cherubini, che ſignifica pienezza di ſcienza. che poi gli huomini più ſi vantino del bello intelletto, che della buona volontà, ciò è, perchè lor pare di poter queſta abbonire facilmente, e non quello migliorare:

ſe

se bene anco dir si può, che più si offende vno, chiamato col nome di ladro, che d'ignorante, ed indotto.

QVISTIONE QVINTA.

Se gli elementi per sua natura graui pesino nel propio luogo.

NOn pare che pesar debbano.

Primieramente, perchè la natura hà dato loro la grauità, ed il peso, affinche piombino ai luoghi lor proprij, doue meglio si conseruano; dunque non debbono più pesare a quelli giunti, ma in essi riposare.

Secondariamente la esperienza dimostra, che nõ pesano; imperciochè li notatori sott' acqua non sentono il peso di quella, quantunque molta quantità ne habbiano sul dosso; in oltre la secchia, mentre stà nell'acqua non pesa quantunque piena, se non quando fuor di quella si tragge.

Questa sentenza negatiua fù di Archimede nel libro che fà de' pesi, ed è seguita comunemente da' moderni.

Per

Per l'affermatiua ſtà Ariſtotele nel quarto del Cielo in più luoghi, ma ſpecialmente nel teſto trenteſimo, là doue dice, che tutti gli elementi nel proprio luogo ſon graui, e peſanti, eccetto il fuoco; ed in ſegno di ciò ſoggiunge, vn'otre pien d'aria più peſa, che quando è vuoto, donde ſi caua chiaramente, che giuſta la mente del filoſofo, non ſolamẽte, come dicono alcuni, hanno gli elementi graui ne'luoghi loro attitudine a peſare, quando eſtratti ne ſiano, ma di fatto peſano; oltre l'argomento di Ariſtotele nõ ne mancano degli altri.

Primo, graue è quel corpo, che hà inchinatione, ed attitudine a piombar al baſſo; ma queſta attitudine non è altro, che vna forza attuale, che fà per andar abbaſſo, ſe nõ vi è o ſe vi è, per teneruiſi, e non n'eſſere rimoſſo; imperciochè, che altro è quel peſare ſopra le tue ſpalle il piombo, ſe non vna forza che fà per andar abbaſſo al cẽtro, quando nõ vi è? e quando vi è, come fà forza a non n'eſſere rimoſſo, come ſi proua per eſperienza, ſe non per l'iſteſſa ſua grauità, e peſo? dunque ancor all'hora che vi è, peſa.

Secondo, parte della terra nel ſuo luogo

pesa;dunque tutta la terra pesa:che pesi ogni parte della terra,si proua, perchè fuor di quel pugno di terra, che è nel centro, tutte le altre parti hanno inchinatione, e conseguentemente fanno forza di andar al centro;il che è manifesto, perchè, se Iddio distruggesse la metà della terra, l'altra metà subito calerebbe, dunque ella hauea inchinatione, e facea forza per andar là, e conseguentemente quel pugno di terra, che stà nel centro, fà forza per non esserne discacciato, e così pesa. Tutto questo si conferma, perchà così la terra, come l'acqua si fà rotonda, perchè, quãto può, ogni parte si sforza di accostarsi al centro, il che fà rotondandosi.

Terzo, doue è mole, e densità di materia, iui è peso; dunque anco ne'proprij luoghi li corpi, che l'hanno pesar debbono.

Per lo peso di queste ragioni, e dell'autorità del filosofo, io vengo in questa sentenza.

Il primo argomento in contrario non vale; perchè, si come la natura hà dato a i corpi graui il peso, per andar à i luoghi proprij, così ancora gliel'hà dato, perchè si tengano in quelli contra ogni forza estrinseca.

Il secondo, nel quale i moderni fanno

gran

gran forza, è friuolo; perchè l'acqua, che sta sopra le spalle del notatore, non si appoggia, ne si sostenta sopra le sue spalle; ma facendo vn corpo con l'altr'acqua del fiume, o del mare sostentasi sopra il vaso dell'istesso fiume, o mare; si come se io tocco con la cima della testa vna volta di pietre, non sento perciò il peso di quella, ancorche mi sia sopra la testa, perchè si appoggia altroue. l'istesso si hà da dire della secchia, la quale sin che non separi l'acqua dall'altro corpo dell'acqua, si sostenta nel vaso, ond'è contenuta; ed accioche meglio apparisca la fallacia dell'argomento; fingi vna peschiera profonda in cima di vn gran palagio; al certo ne chi vi noterà vicino al fondo, ne chi ne trarrà l'acqua con la secchia, sentirà il peso, e nondimeno è certo; che tale acqua pesa, onde se il pauimento, che la sostiene, non è ben forte, essa lo sfonderà, e farà cadere.

Moralmente applicando questa dottrina, il nostro cuore in Dio, suo centro, posto, vi si terrà con forza tale, che non ne potrà essere distolto, che adesso là si muoue pur con forza, per giungerui; l'vna, e l'altra forza e' peso; ma vna di diletto, perchè si tiene godendo, l'al-

tra di fatica, perchè si muoue, desiderando, onde disse Agostino, *Cum inhæsero tibi ex omni me, nusquam erit mihi labor, & dolor, & viua erit vita mea, tota plena te; nunc autem quoniam quem tu imples, subleuas eum, quia tui plenus non sum, oneri mihi sum.*

QVISTIONE SESTA.

Se il caldo ed il freddo si compatiscano insieme nell' istessa parte del corpo.

LA più comune sentenza è, che in grado rimesso, e moderato, si compatiscano, ma non in grado intenso, e sommo, perchè, dicono questi, euui vn grado sommo di caldo, e lo chiamano vt octo, si come l'oro è finissimo quello, che è di ventiquattro caratti; così perfettissimo, e sommo caldo è di otto gradi; tale si troua nel fuoco; doue poi non è tanto intenso, come nella mano, ancorche sia calda, vogliono, che quanti ne mãcano agli otto di caldo, altrettãti ve ne siano di freddo, come se cinque sono di caldo, trè vi sar anno di freddo.

Prouano questa loro immaginatione, per-

perchè se non vi fossero tre di freddo in quel soggetto doue sono cinque di caldo, se vn' agente più caldo vi si auuicinasse, per esempio il fuoco, subito in vn'instãte introdurrebbe gli altri trè gradi di caldo, per esempio nell'acqua calda; e questo perchè doue non è vna cõtraria qualità, l'altra subito s'introduce, come appariſce nella luce, la quale perchè non hà contrario, subito in vn momento, nell'aria, e da per tutto si diffonde; ma noi vediamo, che il fuoco non subito l'acqua, che è calda alquanto, la fà caldissima, dunque bisogna, che vi ritroui del freddo, che è la qualità contraria. In oltre l'acqua tiepida riscalda alquanto la fredda, e raffredda il ferro infocato, se vi sia sopra gittata, dunque insieme è calda, e fredda.

Non piace questa sentenza ad alcuni huomini dottissimi, che in materia di filosofia hanno fatto voto di pouertà, e nõ vogliono concedere nella natura cosa, che paia otiosa, e che se ne possa dimeno; e perchè doue sono cinque gradi di caldo, pare, che basti metter il caldo, acciò sia moderato, e tiepido il soggetto, senza che vi si aggiungano que' trè di freddo, per questo cõtenti di quelli,

li, negano questi; che poi vn soggetto sia capace di otto gradi, e se non vi sono li otto, esseruene debbano alcuni della qualità contraria, è manifestamente falso negli habiti dell'anima nostra; perchè quãtunque l'amor, e l'odio siano qualità contrarie, che vna caccia l'altra, ad ogni modo se in me sono quattro gradi di amore, chiara cosa è, che non ve ne sono quattro di odio; onde si vede tale immaginatione non hauer vero, e sodo fondamento.

Al primo argomento, si nega la parità frà il lume, ed il caldo; perchè al lume non è cosa alcuna, che resista nel soggetto, per lo quale si diffonde, e così in vn'instante questo si sparge, ma al caldo, per esempio, resiste la forma sostantiale dell'acqua, se nell'acqua si hauesse ad introdurre; perchè si come la sudetta forma hà virtù di ridurre l'acqua medesima alla natural sua freddezza, quando è riscaldata, così anco ella hà virtù di resistere all'agente caldo, per questo non può tal qualità introdursi in vn'instante. Aggiungasi, che cotali qualità contrarie, come che inducono nel soggetto corruttione, fù conueniẽte, che la natura loro fosse tale, che a poco a

poco

poco s'introduceſſero nel ſoggetto, e non ſubito, il che non ſiegue nel lume.

Al ſecõdo, nell'acqua tiepida vi ſono delle parti più ſottili, calde, ed alquante più groſſe, ancor fredde; e così può ſecondo queſte rafreddare, e ſecondo quelle riſcaldare; ma ſe vuoi, che tutte ſiano vn poco calde, puoi dire, che il ferro infocato ſi raffredda, cioè ſi fà manco caldo, perchè per la infuſione dell' acqua tiepida alcune parti più ſottili di fuoco ſono eſcluſe da i pori di detto ferro, e coſi reſta manco caldo. in ſomma non biſogna eſſer facile a mettere due cõtrarij in vn'iſteſſo ſoggetto; ed Ariſtotele ne' predicamenti nel capitolo della quantità chiaramente afferma, che vna iſteſſa coſa non può eſſere negra, e bianca, o riceuer in ſe nell'iſteſſo tempo qualità contrarie; e S. Agoſtino nel ſuo Enchiridio l'iſteſſo atteſta; e S. Tomaſo nel terzo alla diſtintione quatordiceſima dice che nel meno bianco nõ vi è alcuna negrezza, ma ſolo minor bianchezza Che ſe tal hora le qualità mezzane, come il tiepido, Ariſtotele affermа eſſere compoſte de due eſtremi contrarij, non vuol dire, che queſti inſieme vi ſiano poſitiuamente, ma dirò coſi,

nega-

negatiuamente, perchè si come il caldo hà la negatione del freddo, ed il freddo del caldo, così il tiepido hà l'vna, e l'altra negatione, in quanto non hà tutto il caldo, che può hauere, ed hà la negatione del freddo, e così dicesi dell'vno, e dell'altro esser composto. Seguitiamo adunque questa sentenza de' Filosofi nominali, che molto ragioneuolmente rifiutano nella natura le cose soperchie, ed otiose; perchè se di vna parola otiosa noi hauremo a render conto, come vogliamo, che il sapientissimo ed ottimo autor della natura otiosamente habbia adoperato?

QVISTIONE SETTIMA.

Se possa Iddio fare vn'altro mondo, disgiunto da questo quattro palmi.

PErche nò? può fare l'onnipotente tutto cio, che non implica contradittione, cioè che non pone insieme vna cosa, e la toglie, perchè questo non può essere; perchè se si pone, è, e se si toglie, non è; ma nessuno può intendere, che vna istessa cosa sia insieme, e non sia, e questo è quello che chiamano i

no i Filosofi implicare contradittione, perchè il non essere contradice all'essere, e così insieme star non possono; dunque tutto ciò, che non implica contradittione, potendosi fare da quello che può ogni cosa, perchè nō si potrà fare vn mondo disgiunto da questo quattro palmi? che contradittione vi è? così affermano molti moderni, e questo pare naturalmente il senso comune di tutti gli huomini.

Ad ogni modo altri, che più la cosa assottigliano, dicono non potersi fare vn'altro mondo fuor di questo, disgiunto quattro palmi; perchè se è disgiunto, e non per mezzo di qualche corpo con questo si congiunge, ne seguita, che frà l'vno, e l'altro mondo non vi sia corpo alcuno distinente, o che faccia distanza frà l'vno, e l'altro; perchè distantia vuol dire distinētia; e se non vi è qualche corpo, che faccia distinentia, ne anco vi sarà corpo che faccia distanza; dunque se nō vi è corpo, che faccia distanza, non vi saranno quattro palmi, e così se è disgiunto vn mondo dall'altro, non vi ponno essere quattro palmi; è adunque contradittione il dire, che sia disgiunto, e che vi siano quattro pal-

mi, perchè li quattro palmi non vi ponno essere, se non vi è corpo, che faccia la distanza di quattro palmi; il qual corpo se vi fosse frà mezzo, vnirebbe l'vn mondo con l'altro, e così non sarebbe disgiunto; vedi adunque la contradittione, perchè ciò farsi non può? Ma pure tu mi dici con questi moderni dottori; euui pure vno spatio di quattro palmi frà l'vno, e l'altro mondo, ancorche non vi sia corpo; Rispondo, che t'inganni, immaginando esserui spatio, doue non è corpo, che habbia le trè dimensioni di lunghezza, larghezza, ed altezza; ed il tuo inganno è simile à quello degli antichi Filosofi, che immaginauano, questo mondo essere in vno spatio, ampio, quanto è desso, de' quali si ride meriteuolmente Aristotele nella Fisica, trattando del luogo, perchè così vno spatio sarebbe nell'altro, ed vno con l'altro si penetrerebbe; perchè il mondo, per esempio, lungo, e largo tanto spatio, sarebbe in vn'altro spatio di altretanta larghezza, e lunghezza, ed a che proposito mettere quello spatio, se già il mondo da se lo fà? e chi hà misurato quello spatio primo doue stà il mõdo? E perchè più è tanto, quanto basta a capirui il mõ-

do,

do, e non più? se auanti, che Iddio creasse il mondo, non vi era niente, non vi poteua essere tanto spatio, ne si poteua assegnare, in questo spatio di sopra starà il Cielo, in quest' altro di sotto starà la terra, perchè, come ben dice il Filosofo in quello istesso luogo, ciò che è niente, non hà nessuna differenza ne di tanto, ne di quanto, ne di sopra, ne di sotto; ma auanti, che Iddio creasse il mondo, non vi era niente, dunque non vi era spatio, tanto o quanto, ne di sopra, ne di sotto; ma noi c'inganniamo, perchè, come disse l'Angelico, sempre immaginiamo qualche corpo quanto, cioè lungo, e largo, non potendo noi intendere senza il fantasma corporeo, e così fuor del Cielo immaginiamo vno spatio infinitamente grande, che non vi è; si come auanti che fosse creato il tempo insieme col mondo, immaginiamo vn tempo infinito, che non vi è; onde per questo S. Agostino ne' libri della Città d'Iddio dice, vaglio. lib. 11. cap. 5. ni essere degli huomini i pensieri, che immaginano infiniti luoghi fuor del mondo, doue non è nessun luogo, nel che si accorda con Aristotele, che disse, che il Cielo superiore a tutti non è in luogo: e se ben pare,

che il santo Dottore metta tal cosa in dubbio, cioè se vi siano fuor del mondo tali spatij, nondimeno esso è di parere, che nò, come dal citato capitolo, e dal seguente si proua, nel quale a coloro, che lo interrogauano che cosa Iddio faceua in quelli tempi infiniti auanti il mondo, risponde, che errano, immaginando tempi, che non sono; e così erra chi immagina fuor del mondo spatio, che non è, se non vi è corpo.

Dal qual discorso si caua, che doue non è corpo, non vi è spatio, e così se frà vn mondo, e l'altro non vi fusse corpo, non vi potrebbe essere spatio di quattro palmi, ma niente essendoui, non vi sarebbe ne tanto spatio, ne quanto, ne alcuno spatio, onde la contradittione è manifesta, volere, che senza corpo da mezzo vi sia spatio frà vn mondo, e l'altro.

QVISTIONE OTTAVA.

Se l'oggetto visibile posto immediatamente sopra l'occhio possa vedersi.

ARistotele nel libro secondo dell'anima al capitolo terzo pare, che dica di nò per-

perchè, dice egli, se tu metti vn corpo colorato sopra l'occhio, tu non lo puoi vedere; come insegna la manifesta esperienza; dunque è necessario, che frà l'oggetto visibile, e l'occhio vi sia qualche cosa da mezzo, come aria, o simile, e così vuole ancor che segua nelle operationi degli altri sensi; perchè ne l'vdito sente il suono, ne l'odorato l'odore, ne il gusto il sapore, ne il tatto la qualità tangibile, come il molle, il duro, se sia posto l'oggetto immediatamente sopra il senso medesimo. ne' trè primi sensi è seguitato Aristotele nella sua opinione da' Filosofi più comunemente, ma è lasciato negli vltimi due, cioè nel gusto, e nel tatto.

Ma in somma è vero il detto sacro, *Omnis homo mendax*, che ogn'huomo si gabba, e per sauio che sia, talhora non dà nel segno del vero. ne mi si attribuisca ad audacia, che ad vn tanto filosofo io dia taccia di hauer errato, perchè già in due sensi la comune è contra di lui; ma stimo io, che ancor nell'occhio egli non vegga il dritto. impercioche la ragione, che esso apporta, perchè il colorato posto sopra l'occhio impedisca la vista, non è, a mio giudicio, perchè vi si ricerchi per

vedere

vedere qualche cosa da mezzo, ma perchè mettendosi sopra l'occhio vn simil corpo, gli toglie il lume, e sẽza lume chiara cosa è, che l'occhio più non vede, e questo siegue, o sia il corpo, che il lume toglie, sopra l'occhio, o sia lontano, come nelle tenebre è manifesto; ma se si metta sopra l'occhio vn corpo, che nõ gli tolga il lume, come vn cristallo, o altro, esso senz'altro potrà vedere. e che? non vede egli l'occhio tutta l'aria, che è frà esso, ed vn vccello che vola? se non vede l'aria, come conosce la distanza che è frà l'occhio, e l'vccello? poichè l'anima sà dire, che tale vccello vola nell'aria lontano più di diece palmi; dõde ciò conosce l'anima? certo dalla vista dell'occhio corporale; dunque esso vede la distanza, che è veder il corpo distinente l'vccello dall'occhio lontano, e questo non è altro che l'aria, dunque se vede l'aria, vede ancor quella, che stà immediatamente all'occhio vicina; perchè non è più ragione di vna, che dell'altra; oltre che nessuna attione si fà in distante; dunque la ragione di Aristotele non conchiude quel tanto, ch'egli pretende, e tanto basti della presente quistione.

QVI-

QVISTIONE NONA.

Qual sia la vera diffinitione del vero.

NOn è questa così facile a trouarsi, come pare; e bene vna volta ne fù fatta interrogatione a chi meglio di tutti assegnarla poteua, all'hora che il presidente Pilato fece richiesta a Christo, *Quid est veritas?* ma ne questi rispose, ne quegli aspettò la risposta, perchè non n'era capace.

Molti Dottori moderni fanno distintione di due sorti di verità, vna la chiamano complessa, ouero composta, e questa dicono essere nell'intelletto componente vna cosa cõ vn'altra, come quando dice, Pietro è bianco, ouer amente, Pietro corre; là doue si vede, che l'intelletto compone Pietro con la bianchezza, o vero col corsõ; e questa compositione non è mai senza verbo, o sum, o altro qualsiuoglia; l'altra è verità incomplessa, ouero semplice, che è senza compositione, ma conuiene ad vna cosa semplice, come quando si dice oro vero, immaginatione vera, e và discorrendo. hor di queste due verità non

facil-

facilmente trouano i filosofanti vna sola diffinitione; e per lo più vogliono, che la verità complessa, ò composta sia vna conformità dell'intelletto, affermante, o negante; cola cosa, che egli afferma, o nega; come sarebbe a dire, verità sarà, quando affermando l'intelletto, che Pietro corre, così è nella cosa istessa, cioè che Pietro corre; là doue se nella cosa istessa non fosse così, cioè che Pietro corresse; l'affermatione dell'intelletto sarebbe falsa, perche hauerebbe difformità, non conformità con la cosa. la verità poi incomà plessa, o semplice dicono essere conformito della cosa con l'intelletto; onde sarà verò ora quello, che è conforme all'intelletto, o diuino, o humano; così discorre il dotto Suarez nella sua Metafisica, doue lungamẽte di questo tratta; ma questa tal diffinitione non mi piace, perchè quando io dico, questa è vna vera immagine di Cesare, non intendo come si dica vera, perchè ella è conforme, o simile all'intelletto, o humano, o diuino. atteso che non per questo noi la diciamo vera, ma la diciamo vera, perche ella è conforme all'istesso Cesare. in oltre non si assegna in questa maniera vna sola diffinitione del vero

Pare

Pare adunque à me, che dir si possa, vero esser quello, che è cõforme al suo immediato principio, che imita nel suo essere; ed in questa maniera troverai come tanto la verità complessa, quanto l'incomplessa partecipa aggiustamente di questa diffinitione; imperciochè vera si dice essere quella propositione, che trouasi conforme al suo principio, che ella imita, che è la cosa medesima nell' esser suo, e così vera sarà questa propositione, che Pietro corre, quando è conforme alla cosa, che imita, che è il corso congiunto con Pietro; e falsa sarà, se è difforme; così adunque alla verità complessa la nostra diffinitione ben conuiene; alla incomplessa ancora; perchè vera immagine si dice quella, che è conforme al suo principio immediato, che ella imita, e così vera immagine di Cesare è quella che è simile, e conforme a Cesare, che ella imita; là doue quella, che non è cõforme nõ si dice vera; vero oro sarà quello, che è conforme al principio, che imita; e perchè ogni natura, ouero ogni cosa, ed ogni ente imita la idea diuina, che l'hà fatto, come la cosa artificiale imita l'idea dell' artefice; per questo, vero oro, e vero argẽto sa-

rà quello, che è cõforme alla idea, che hà Dio nella sua mente dell'oro, e dell'argento; e perchè ogni cosa, in quanto è, come che da Dio è fatta, imita la idea di quel supremo, ed eterno artefice, che la fece, per questo ogni cosa, ed ogni ente, in quanto è, si dice che è vero, e così dicono i Filosofi, che il vero è proprietà dell'ente, perchè ad ogni ente conuiene. dunque, mi dirai tu, non vi dourebbe essere oro falso. Rispondo, che nella natura delle cose non vi è altrimente oro falso, perchè tutto quello che è, è simile al principio che imita, che è la idea diuina, e l'oro che si dice falso, è vero ottone per esempio, perchè è simile alla diuina idea dell' ottone, e non dell'oro; ma si dice falso, in quanto alcuno lo vuole spacciar per oro, non essendo esso oro; e così non è la falsità nella cosa, ma è nell'intelletto di chi dice, o spaccia, che quello è oro; onde puoi intendere, che la falsità solamẽte è nell'huomo, che afferma essere ciò che non è; per questo la falsità tanto si abborrisce, perchè nella natura ella non si ritroua, ma solamente nell'huomo, della verità, e per tanto della natura nimico. amiamo adunque tutti la verità, che

tanto è d'Iddio amica, che mai da lui non può procedere alcuna falsità.

QVISTIONE DECIMA.

Se nel semplice concetto vi è sempre verità.

PEr semplice concetto intendiamo il concetto della mente, che si forma di qualche cosa, senza far compositione affermando, o negando altra cosa di quella, come sarebbe a dire, semplice cõcetto si dice il concetto della mente, ch'io formo di Pietro, cioè di vn'huomo, alto di statura, biãco di faccia, barbato, senza però affermare di lui alcuna cosa, o negare, perchè l'affermatione, o negatione è sempre con compositione fatta dall'intelletto di due cose, o di due concetti, come quando affermo Pietro è buono, o nego, Pietro non è buono; e quando non faccio questa compositione per mezzo del verbo è, ouero non è, ancorche di vna istessa cosa molte sue conditioni apprendessi, tutti quelli si chiamano concetti, ouero apprensioni semplici, cioè non composte per lo verbo è, come quando apprendo, come

già dissi, Pietro, huomo grande, bianco, barbato, mentre non dico che è tale, o non è, sono tutti concetti semplici; hor di ciascuno di questi concetti si cerca, se sempre è vero,

Pare di nò; perchè se apprendo, o faccio concetto di Pietro, come di huomo bianco, se in se stesso è nero, il mio cõcetto non è vero; onde ancora dir suogliamo, io haueuo appreso male la tal cosa, cioè haueuo appreso Pietro bianco, e poi trouo che è nero; dunque il concetto, che feci di Pietro, fù falso. Ad ogni modo Aristotele nel suo libro della periermenia asserisce, che nel concetto vi è sempre verità, e con lui sentono i suoi seguaci; è vero, che non facilmente, ne veracemente da molti di loro si spiega, come ciò sia; il Suarez, dottissimo per altro, disp. 8. §. 4. nella sua Metafisica dice, che nel concetto semplice vi è sempre verità, perche imperfettamente contiene qualche giudicio, atteseche quegli che apprende Pietro bianco, imperfettamente, o virtualmente, in actu primo si dice nelle scuole, lo giudica bianco. Ma con sopportatione di vn tant'huomo, non può andar così la cosa; perchè, se

in

in tanto foſſe vero il concetto ſemplice, in quanto contiene imperfettamente il giudicio, non ſi direbbe dal filoſofo, che in quello ſia ſempre verità, e non falſità; perchè a queſta maniera ſpeſſo ſarebbe in quello falſità, come detto habbiamo di chi apprende Pietro bianco, il quale è nero, e come occorre in chi apprende il remo nell'acqua rotto, che non è rotto; dunque negando Ariſtotele, che nel concetto ſemplice ſia falſità giammai, non può intendere, che imperfettamente vn tal giudicio contenga.

Dico adunque, che il concetto ſemplice è ſempre vero, perchè è ſempre ſimile, e conforme all'oggetto, ouero alla coſa che imita, non in quanto quella è in ſe ſteſſa, perchè non la imita in queſta guiſa, ma in quanto gli è rappreſentata dall'oggetto eſterno; onde perchè il remo nell'acqua ſi rappreſenta all'occhio come rotto, perchè il mezzo per lo quale paſſa all'occhio, è vario, cioè acqua, ed aria, ed in oltre ſi muoue, ed in queſta maniera cagiona nell'occhio vn' immagine di vn remo rotto, in quella maniera che vno ſpecchio di vna maniera, o di vn'altra, rappreſenta l'immagine della coſa

varia-

variamente, hor più lunga, hor più corta; per tanto l'intelletto apprende il remo rotto che in se non è tale, ma ben tale si rappresenta, per la dispositione, come si è detto, del mezzo. dunque imitando l'intelletto nel semplice concetto l'oggetto, ouero la cosa, in quanto gli si rappresenta, e non in quanto ella è in se stessa, per questo sempre è vero perchè non vi aggiunge, ne vi toglie, ma imita la cosa come gli si rappresenta al di fuori; quando poi giudica, il che è non più nella semplice apprensione, ouero nel semplice concetto, ma è nella compositione, quando compone, o affermando, o negando due cose, o due concetti insieme, come quando asserisce, Pietro e bianco, ouero negro, Pietro non è bianco, all'hora non più imita la cosa, come gli si rappresenta, ma imita la cosa come è in se stessa, perchè dice, che Pietro è bianco, e non dice Pietro mi si rappresenta per bianco, per questo nel giudicio, o nella compositione può contener falsità, e non verità solo, perchè per giudicare qual sia vna cosa in se stessa, bisogna considerar molte cose, e non istarsene alla prima apprensione, atteso che alla prima

faccia,

faccia, ed alla prima apprẽsione la cosa non sempre si mostra come è, o per la dispositione del mezzo, o per altro; onde il Sole per la lontananza alla prima apprensione si rappresenta come tripalmare di larghezza, essendo grande molto più, e così non deue l' intelletto dar giudicio, se non considerato ben bene tutte le circostanze, e le ragioni, onde tal giudicio dipende, se vuole dar giudicio vero, e non falso; per questo disse Aristotele, che quelli, che guardano a poche cose, e non molto considerano, sono facili a dar giudicio; e la santa scrittura dice, che i leggieri di mente presto danno l'assenso; là doue chi molto considera, e molto vede, non è facile a dar giudicio; e bene spesso per non errare, non dice, la cosa và così, ma pare a me, che vada così, nel che non può esser falso. dunque da tutto quello che si è detto fin hora, ben s'intende come nel concetto semplice è sempre verità, ma nel giudicio vi può esere falsità.

QVISTIONE VNDECIMA.

Se le propositioni, che sono de' futturi contingenti contengano verità, ò falsità, o ne l'vno, ne l'altro.

GRande, e difficile quistione è questa, ma noi con la diuina gratia la spiegheremo di maniera, che si renderà intelligibile a tutti.

Per intendersi prima lo stato della quistione, cioè che cosa sia quello, che cerchiamo, deuesi intendere, che significhi quella parola contingente; contingente si distingue dal necessario; perche quello si dice necessario, che non può non essere, e non auuenire, come l'Eccliſſi è cosa necessaria, perchè essendo l'Eccliſſi del Sole per esempio cagionata dall'oppositione della Luna frà l'occhio nostro, ed il Sole, mouendosi il Cielo, non può non auuenire in tal giorno, ed in tale hora, e per questo quando si fà questa propositione, nel tal giorno seguirà l'Eccliſſi del Sole, questa propositione è di cosa futura necessaria, non contingente; contin-

gente

gente, contingente adunque è quella cosa, che può essere, e può non essere, come quando si dice, Pietro in tal giorno da Genoua nauigherà in Francia; ouero Pietro in tale occasione peccherà; questa si chiama propositione di futuro contingente, perche può essere che Pietro vada, o che non vada, che pecchi, o che non pecchi; e perchè l'intelletto nostro in ogni propositione, che è vn suo giudicio, imita la cosa, come è, o come sarà in se stessa, per questo pare, che sempre dica la verità, o la falsità; imperciocche se il giudicio, o la propositione è conforme alla cosa imitata, che è, o che sarà, ella è vera; se è difforme, falsa; hor le propositioni di cose necessarie sempre sono vere, o false, perchè sempre sono o conformi, o difformi alla cosa, la quale non può esser altrimenti, perchè l'esser suo non istà in dubbio, ne in contingenza di esser a questo modo o a quell'altro, ma necessariamente è così; per tanto la propositione, che lo imita non istà in sospeso se sia conforme, o difforme per la sospensione dell'essere della cosa, che forse sarà, e forse non sarà; o l'istesso siegue nelle propositioni di contingente;

preſente, perchè parimente in queſte eſſendo la coſa imitata già determinata a eſſere, o nò, e non iſtando più in contingenza ed in forſe, ſe ben prima che foſſe preſente pareua in contingenza, ed in forſe, come quando ſi dice Pietro corre, il corſo in Pietro ſe ben è contingente quanto a ſe, che può eſſer congiunto con Pietro, e non eſſer congiunto, nondimeno dicendoſi di preſente che corre, il corſo di Pietro non è più in contingenza, ne in forſe, ma determinatamente è congiunto con Pietro; e per queſto ne anco la propoſitione che lo imita, può eſſere in contingenza, o in forſe, che poſſa eſſer conforme, o difforme, ma determinatamente o è conforme, o difforme, e coſi o vera, o falſa; ſi che le propoſitioni delle coſe neceſſarie, o delle contingenti, ma in preſente, perchè imitano vn'eſſere della coſa già determinato, e che non iſtà più in forſe all'eſſere, o al non eſſere, ſono ſenz'altro ſempre o vere, o falſe; vere ſe conformi all'eſſer della coſa, falſe ſe difformi; ma le propoſitioni del contingente futuro, perchè imitano vna coſa, che ancor non è di preſente, ne pare determinata più all'eſſere, che al non

eſſere

essere ; ma che stia ancora in forse, ed in contingenza all'essere ouero al non essere, come che Pietro arderà, che Pietro peccherà stando ancora in forse, se così sarà, per non essere ancora in Pietro di presente il corso, ouero il peccato, ma potendoui essere il sì di questo, ed il nò, perciò la propositione di tal futuro contingente, che imita vna cosa, che può essere, e può non essere, pare che non contenga verità, ne falsità, di maniera che sia o vera, o falsa, ma più tosto che stia ancor essa in forse all'vno, ed all'altro, che solo possa esser vera, o pur falsa, ma in fatti ancor non sia tale. cerchiamo dunque noi adesso, se vna tal propositione, Pietro domani peccherà, o altra simile, sia vera, o falsa determinatamente, di maniera che si possa dire, che ella è vera, o si possa dire che ella è falsa, o pure non sia ne vera, ne falsa, di maniera che non possa dirsi, che ella sia vera, o che sia falsa, ma dir si debba, che non è ne vera ne falsa, ma solo che può esser vera, e può parimente esser falsa.

Aristotele nella sua periermenia, che vuol dire intrepretatione, perchè in que' due libri egli tratta delle voci, cioè del no- *lib. 1.*

me, del verbo, e delle propositioni, che sono composte di nome, e di verbo, come Pietro è bianco, Pietro corre, e le voci sono interpreti della nostra mente, onde della interpretatione si appella quel trattato: in questo adunque egli dà trè dottrine specialmente intorno alla materia proposta. la prima è, che di due propositioni contradittorie di futuro contingente vna sempre è vera, l'altra falsa, se si prendono indeterminatamente, cioè non questa, o quella, ma vna di loro; la ragione è, perche si come l'oggetto, che esse imitano, di necessità o sarà, o non sarà, cioè o Pietro peccherà, o non peccherà, nè vi è mezzo frà queste due cose, ma vna delle due per forza hà da essere; così delle propositioni, che imitano tale oggetto, che sono queste due contradittorie, vna per forza è vera, l'altra falsa, ma non più questa, che quella. la seconda dottrina è, che se si piglia vna di queste due propositioni determinatamente, come questa, Pietro peccherà, ella è vera fatto il presupposto, che peccherà. e questo è chiaro, perche fatto questo presupposto, che Pietro in tal tempo auuenire pecca, o è per pecca-

re,

re, ſenza dubbio è vero a dire, che peccherà, e con tal preſuppoſto ſi chiama nelle ſcuole vera tal propoſitione ex ſuppoſitione, ouero in ſenſu compoſito, o come altri dicono conſequenter; perchè ſuppoſto, e con queſta compoſitione, che Pietro in tal tempo pecchi, e conſeguentemente a tal preſuppoſto, e compoſitione, è vero a dire Pietro peccherà.

La terza dottrina è, che ſenza tal preſuppoſto, abſolutè dicono nelle ſcuole, o vero antecedenter al preſuppoſto già detto, ne l'vna, ne l'altra propoſitione determinatamente preſa, cioè queſta per eſempio Pietro peccherà, ouero determinatamente preſa queſta, Pietro non peccherà, ne l'vna, dico, ne l'altra, coſi preſa, è vera, o falſa; e coſi conchiude, che tal propoſitione del futuro contingente preſa determinatamente ſenza verun preſuppoſto non contiene ne verità ne falſità.

Queſta terza dottrina per eſſer più difficile la proua il filoſofo con più argomenti.

Primo; ſe vna delle due propoſitioni contradittorie del futuro contingente foſſe determinatamente vera, come ſarebbe a

dir

dir questa, Pietro peccherà, ne seguirebbe che tutte le cose nel mondo accaderebbono necessariamente, e nessuna ve ne sarebbe contingente, o libera, il che è assurdo, perchè chi pecca può non peccare, e chi fà guerra può non la fare; altrimente non bisognerebbe punir chi male adopera, ne premiare chi adopera virtuosamente: che seguiti coral necessità in tutte le cose, ed attioni, che si fanno, se la propositione del futuro contingente è determinatamente vera, lo proua così. Quello che dice, Pietro sederà, o Pietro peccherà, dice, come tu vuoi, determinatamente il vero, dunque quello che egli dice non può non essere; perchè se potesse non essere, quegli potrebbe dire il falso, e così non direbbe determinatamente il vero; ma quello che non può non essere, necessariamente auuiene, dunque Pietro necessariamente sederà, e necessariamente peccherà, e così questo che siegue in questa propositione contingente, e libera, seguiterà all'istessa maniera nelle altre pur contingenti, e libere; dunque tutte le cose necessariamente auuerranno, e non ve ne sarà nessuna libera, e contingente.

Secondo

Secondo. Se la propoſitione di futuro contingente è vera, non può eſſere per altro ſe non perchè in qualche tempo è vero dire, che Pietro ſiede, ed eſſendo queſto vero a dirſi, quando egli ſiede, era vero anco a dirſi mille anni auanti, ch'egli ſedeſſe, Pietro ſederà; ma quando ſiede, non può non eſſere, che egli non ſegga, dunque eſſendo vera la propoſitione detta mille anni auanti, Pietro ſederà, ſe è vera per queſta che Pietro in qualche tempo ſiede, e queſta del tempo preſente non può non eſſer vera, ne anco quella del futuro potrà non eſſer vera; dunque di neceſſità Pietro ſederà.

Terzo. Non occorerebbe, che ſi faceſſero conſegli dagli huomini, ne trattati, ne negotiationi, per deliberar qualche attione, o contratto, ſe già determinatamente è vero quello che hà da ſeguire; perche eſſendo vero, non può eſſere falſo, e conſeguentemente non può non ſeguire, a che dunque giouano i conſegli, e le negotiationi? ſin quà il filoſofo.

Reclamano a queſta dottrina i Teologi, ſpecialmente Gregorio di Arimini, Dottore ingegnoſiſſimo, che ne ripiglia Ariſtotele,

come

determinato all' vna parte, o all' altra, come è in se stesso l'oggetto delle propositioni del futuro contingente; ma io prendeuo gabbo, e lo spiego in questa maniera.

Per conoscere, se la propositione del futuro contingente contiene o verità, o falsità, o pure non è ne vera ne falsa, come vuole il Filosofo, è necessario auuertire, qual sia l' oggetto, che ella imita, perchè se l'oggetto che ella imita fosse indeterminato all'esser, ouero al non essere, ancor la propositione, che lo imita, sarebbe indeterminata all'esser vera o falsa; perchè ella in tanto è vera, in quanto l'oggetto è ciò, che ella dice, ed in tanto è falsa, in quanto l'oggetto non è ciò, che ella dice; dunque se l'oggetto ne è ancora, ne non è; ma solo può essere, e non essere, la propositione parimente non è vera ne falsa, ma solamente può essere o l'vno, o l'altro: io immaginauo insieme col filosofo, che l'oggetto della propositione del futuro contingente fosse indeterminato all'essere, o non essere, perchè è contingente all'vna parte o all'altra, atteso che non è futuro contingente l'oggetto, se non può essere, e può ancor non essere, dunque se può essere, e non essere, è indeterminato all'essere ed al

non essere, dunq; se l'oggetto futuro contingente è indeterminato all'esser, e non essere, anco la propositione, che lo imita sarà indeterminata all'esser vera, o falsa, e così non sarà determinatamente ne vera ne falsa. Hor ecco l'origine del mio errore, ed anco del Filosofo con sua buona gratia, affinche si vegga, che omnis homo mendax, e sì rahumilij ognuno, e non presuma di sapere il tutto, anzi ne pur il molto: non è l'istesso esser l'oggetto indeterminato all'esser, e non essere, ed esser contingente all'eser, e non essere; perchè l'esser contingente, non vuol dire altro, che non hauer necessaria connessione con l'eser tale, o con non eser tale; come sarebbe, si dice esser contingente, che Pietro segga, o che Pietro pecchi, perchè non hà Pietro col sedere necessaria connessione, ne meno col peccare, essendo egli vna causa libera, che può, se vuole, seder, e non seder, peccar, e non peccare; ed in questo è differente il contingente dal necessario, perchè il necessario hà connessione necessaria con tale essere, come che l'huomo sia animale ragioneuole, che non può in nessuna maniera non eser tale; là

doue

doue il contingente non hà questa necessaria connessione, ma può non hauerla; e così ancor che di presente habbia connessione, come quando si dice, Pietro siede, o Pietro pecca, non lascia questo oggetto di essere contingente, perchè se bene di presente hà connessione, non l'hà però di necessità, come quell'altro, l'huomo è animale ragioneuole, ma l'hà di sua libertà, essendo che siede, perche vuole, e non perche habbia in ciò necessità; che se tu dici, quando Pietro siede, e posto che segga, di necessità siede; bisogna che tù auuerta, che pur questo in vn senso è vero, ed in vn senso è falso; è vero in senso composto, cioè Pietro in quanto siede, necessariamentè siede, perchè se tu non sol Pietro col sedere, ma Pietro sedente col sedere congiungi, all'hora Pietro sedente, che vuol dire il senso composto, è necessariamente congiunto col sedere, perchè Pietro sedente non può essere senza sedere; ma se tu congiungi sol Pietro col sedere, che si chiama in senso diuiso, Pietro può stare senza sedere, dunq; Pietro in quanto sedente, in senso composto, necessariamente siede, ma Pietro sedente in senso diuiso non

necessariamente siede, ancor quando si dice, Pietro siede, perche Pietro ancor che segga, non hà col sedere necessaria connessione, si come hà necessaria connessione l'huomo con l'esser ragioneuole, ò tù lo pigliin senso diuiso, o in senso composto, come vuoi tu; dunque resta oggetto contingente ancor, Pietro quando siede, purche si prenda in senso diuiso; e così ancorchè sia Pietro oggetto determinato al sedere, è ancora contingente all'vna parte, ed all'altra, perche se bene è determinato ad vna parte, cioè al si, non hà però col si necessaria connessione; e vedi di gratia, quanto è facile ad ingannarsi, e doue io mi era ingannato; perche pigliaua per l'istesso essere contingente all'vna parte, ed all'altra, ed essere in contingenza, ed in forse all'vna parte, ed all'altra, e perchè esser in contingenza, ed in forse non metteua ancora determinatione ad vna parte, per questo essere contingente, ed esser indeterminato all'vna parte, ed all'altra lo prendeua per vna istessa cosa; ma veramente l'essere contingente non vuol dire essere in contingenza, ed in forse all'vna parte, ed all'altra, ma solo vuol dire non

hauere

hauere necessaria connessione con l'essere, o col non essere, ancorche già habbia con l'esere connessione, e così non sia più in contingenza, ed in forse.

Hor l'oggetto della propositione del futuro contingente, per esempio di questa, Pietro sederà, o Pietro peccherà, non è, Pietro non ancor determinato a sedere, o non sedere, a peccare, o non peccare, perchè questo è oggetto di quest'altra, Pietro può peccare, ò può non peccare, perchè così non è ancora determinato, ma è questo, Pietro per tal tempo futuro è determinato a peccare, per determinatione da lui liberamente fatta, e così è determinato contingentemente per tal tempo futuro.

Adesso rispondendo alla quistione, dico, che l'oggetto della propositione del futuro contingente non è altrimente indeterminato all'esere, o al non esere, ma è determinato, e pure ancora così è contingente, come habbiamo detto di sopra, se bene questa determinatione la significa per quel tempo futuro; onde non è verò, che l'oggetto sia indeterminato, ma è determinato per quel tempo, e così la propositione è di fatto, o

vera,

vera, o falsa, vera, se è conforme, falsa, se è difforme: che non è necessario, per essere conforme, o difforme, che esista in tempo presente l'oggetto, che ella imita, si come non è necessario, perche l'immagine di S. Carlo sia simile al detto santo, che esista di presente detto Santo, perchè può dire vno, che lo hà conosciuto in vita, vedendo due immagini diuerse, questa è simile a S.Carlo, quell'altra non è simile; così se alcuno preuedesse il futuro, come lo preuede Iddio, può dire questa propositione Pietro sederà, o peccherà, è vera, perche è conforme al suo oggetto, che imita. Stà dunq; insieme, che l'oggetto sia determinato per vn tal tempo futuro, ed insieme che sia contingente, e così che la propositione di tal futuro contingente contenga o verità, o falsità, contra la dottrina del filosofo; anzi non può di manco, che determinatamente o vera, o falsa non sia, perchè imitando ella vna causa, non più indifferente al sì, ed al nò del suo effetto, ma determinata ad vna parte, cioè al sì, perchè questa Propositione, Pietro peccherà, imita Pietro, che è la causa determinata al sì dell'effetto

del

del peccato per vn tempo futuro, onde essendo l'oggetto determinato per quel tempo futuro, la propositione, che lo imita, di necessità o gli è conforme, o gli è difforme, e cosi o è vera determinatamente, o falsa; onde poi col tempo quando tale oggetto auuerrà, dirà ognuno, che la propositione, che lo imitò, cioè Pietro peccherà, fù vera, e chi la proferì disse il vero; dunque benchè all'hora solo si conoscerà essere stata vera, fù però sempre vera in tutto il tempo precedente, perchè fù cõforme all'oggetto futuro; onde si vede, che falsa è la dottrina del filosofo, negante tal propositione determinatamente essere vera, ò falsa: rispondiamo adesso à suoi argomenti.

Al primo si nega, che se fosse tal propositione de futuro vera determinatamente, o falsa; tutte le cose di necessità auuerrebbono; alla proua addotta, cioè, che chi dice Pietro peccherà, ò sederà, dice determinatamente il vero, dunq; quello che egli dice, non può non essere; si niega questa conseguenza, perchè altro è essere determinatamente vero, altro necessariamente vero; questo secondo si nega, il primo si concede

cede. Si come chi dice, Pietro ſiede, dice determinatamente il vero, ò il falſo, ma non per queſto ſiegue, dunque quello, che egli dice non può non eſsere, perche in ſenſo diuiſo può non eſsere, e così è contingente; a quello che ſoggiunge, ſe può non eſsere, dunque chi dice Pietro peccherà, può dire il falſo; in ſenſo compoſto nego, in ſenſo diuiſo concedo; dunq; non dice determinatamente il vero, nego: perche il vero determinatamente che non è neceſsario, ma contingente, potẽdo in ſenſo diuiſo eſsere, e nõ eſsere, può in ſenſo diuiſo eſſer falſo, ſi come il dir di Pietro che corre, Pietro corre, è determinatamente vero, e nondimeno in ſenſo diuiſo può eſser falſo, perche può non correre.

Al 2. riſpondo, che ſi euidentemente per noi, e moſtra l'errore del filoſofo; concedo adunq; che per eſser vero à dire, che Pietro ſiede quando egli in tempo preſente ſiede, era perciò vero à dirſi auanti mille anni, Pietro ſederà; quando poi ſi ſoggiunge; ma quando Pietro ſiede, non può non eſsere, ch'egli non ſegga; riſpondo con diſtintione, non può non eſsere quando Pie-

tro,

tro ſiede, che non ſegga, in ſenſo diuiſo, è falſo, perche liberamente ſedendo Pietro, e non hauendo col ſedere neceſsaria conneſſione, può eſſere, ch'egli non ſegga; in ſenſo compoſto, in quanto ſiede non può eſſere che non ſegga, è vero, ma non si guarda al ſenſo compoſto per conoſcere ſe vna propoſitione è contingente, o neceſſaria, ma al ſenſo diuiſo; e coſi chiaramente ſeguita eſſer vera ancora quella, Pietro ſederà, ſenza indurſi neceſſità veruna.

Al terzo, non ſono inutili i conſegli, ne le negotiationi, e trattati, poiche la propoſitione è determinatamente vera, atteſo che ſeguirà l'effetto, e ſeguirà bene ſpeſſo per i conſegli, e per le negotiationi, le quali ſe nõ ſi faceſſero, l'effetto non ſeguirebbe; per tanto la verità della propoſitione non induce neceſſità, ne toglie i conſegli, perche l'effetto non ſeguirà, perchè ſia vera la propoſitione, anzi la propoſitione è vera, perche ſeguirà l'effetto, e l'effetto ſeguirà perchè ſi faranno i conſegli; per tanto la verità della propoſitione non mette neſſuna neceſſità nell'effetto, ne toglie i conſegli: di più quando ſi dice nell'argomento, eſſendo vero

che quello hà da seguire, non può esser falso, si passa al senso composto, douendosi star nel diuiso, perchè in questo senso, essendo vero, che Pietro pecchera, può esser falso, perchè può non peccare; ed ecco in qual maniera il buon Filosofo si è ingannato, e quandoq; bonus dormitat Homerus.

Ecco parimente come essendo determinata la verità, o falsità di tali propositioni, Iddio la può predire, come quello che la vede ancor nella causa libera, conoscendo egli la causa comprensiuamente, e cosi non solo quello che ella può fare, ma ancora quello che farà: a lui sempre sia ogni gloria, che solo ogni verità comprende.

QVISTIONE DODICESIMA.

Che cosa sia il bene, o il buono.

GIA, che detto habbiamo alcune cose del vero, diciamo ancora, se piace, del buono che à tutti cotanto piace; che cosa è mai questo buono, o questo bene? e come si dice, che tutto quello che è, è bene e buono, onde n'habbiamo ancora l'autorità del

diuino

diuino Oracolo, vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona?

Vogliono alcuni, che buono sia ciò, che è appetibile, onde il filosofo disse, che buono era quello che tutte le cose appetiuano. Ma contra il parer di costoro argomentano altri, mostrando, che non istà l'esser buono in esser appetibile, perchè perciò alcuna cosa è appetibile, perchè è buona, dunque prima è esser buono, che appetibile; sarà dunque buono, dicono questi, quello ch'è conueniente, cioè che hà conuenienza, e congeneità, dirò così, con vn'altro; onde si dice, questo è buono à me, che non è buono à quell'altro, perchè hà congeneità, e conuenienza à me, cioè al corpo, o all'anima mia, e non all'altro; così discorrono molti moderni; veder puoi Suarez nella sua Metafisica.

Ma pare, che costoro cerchino prima ciò, che è buono all'altro, che quello che è buono in se, e nondimeno, come afferma eccellentemente l'Angelico, prima è, che vna cosa sia buona in se, e poi, che sia buona all'altro; anzi l'esser buono all'altro, o non buono, non pare che deroghi alla bontà;

perchè dice la diuina ſcrittura, che Iddio fece vna coſa contraria all'altra, e che coſi è in tutte l'opere d'Iddio, e certo ſe è contraria, non gli è buona, ne conueniente, ne congenea.

Diremo adunque noi col grande maeſtro di S. Tomaſo Aleſſandro d'Ales, e con l'iſteſſo ſuo diſcepolo maeſtro de'maeſtri nella prima parte alla quiſtione quinta, e con alquanti altri, che buono ſia ciò, che è perfetto in ſe; e perfetto in ſe è quello, a che niente manca di quello, che gli ſi deue; e queſta eſſere la vera diffinitione del buono, appariſce da queſto, che quanto vna coſa è più perfetta o in vn genere, perchè tal forma può hauer latitudine di più, e mãco perfettione, ouero in diuerſo genere, tanto ſi dice migliore; onde Iddio è ottimo, che tutte le perfettioni in tutti i generi contiene; e quando ad vna coſa niente manca di quello, che gli ſi deue, ognuno la chiama buona, coſi buona caſa, buona vigna, buon'anima, buona muſica, e và diſcorrendo. coſi ancora ogni coſa, che è, ſi dice, che è buona, perche in quanto è, niente gli manca, poiche per quello, che gli manca, non è; per queſto ancora

cora Iddio non hà fatto il male con hauer egli fatto tutto ciò che è, perche il mal'è mancamento di rettitudine, ò di bontà, per questo il male non è fatto da Dio, perchè il male, come disse Agostino, non è effetto, ma è diffetto; quello adunque a che niente manca di quello, che gli si deue, è buono; ne vale ciò, che Suarez oppone, che ad vn putto manca, perchè non è ancor fatto huomo, e nondimeno è buono; perchè si risponde, che ad vn putto non si deue esser huomo fatto, e per questo non gli māca niente di ciò, che gli si deue in quella età.

Non dicono adunque benè quelli, che dicono esser il buono, ciò che è appetibile, perche se bene tutto ciò che è buono in se, è anco appetibile in se, ciò nasce da qualche perfettione, che hà in se, onde, prima si dice buono, perchè è perfetto, che perche sia appetibile.

Oh mi dirai, il fiero Leone, il tossico, e veleno è, ed è perfetto Leone, e perfetto tossico, e pure non è buono all'huomo. Rispondo con l'Angelico, che qui non si cerca ciò, che sia buono ad vn'altro, ma ciò che è buono in se; ed il fiero Leone, si dice vn buon

Leone,

Leone, ed il toſſico vñ buono, e brauo toſſico.

Ma dirai, perche ſi dice nõ buono all'altro quello che è buono in ſe? dunque buono non ſi dice in vna maniera, cioè quello che è perfetto. Riſpondo, che pure in ordine all'altro, buono ſignifica perfettione, perchè può portar all'altro qualche perfettione, e coſi ſi dice conueniente, e congeneo a quello. Ma non è neceſſario, che tutto ciò che è buono, ſia buono ad ognuno, e la perfettione del mondo richiedea, che vi foſſero delle coſe le vne alle altre contrarie, onde la muſica piace con la contrarietà delle voci, e douendo eſſere contrarie, non poteuano eſſere congenee; perciò la congeneità, e conuenienza non è buona diffinitione della bontà.

QVISTIONE TREDICESIMA.

Che coſa ſia il bello.

SAnt'Agoſtino hà fatto vn trattato del buono, e del bello, per tanto dopo hauer noi detto del buono, diciamo ancor del bello.

E difficilissimo diffinire, che cosa sia il bello, che tanto alletta, e tira, e quasi violenta gli humani cuori. A Peripatetici piace, che il bello consista nella proportione di più cose, la qual proportione per esser conosciuta, è necessario, che l'intelletto quelle più cose conferisca frà di loro; onde per mancamento d'intelletto, che faccia tal comparatione; gl'animali irragioneuoli tal proportione non conoscono, che perciò, come vediamo, non seguono essi la bellezza, ne sono da quella allettati; dicono per tanto questi filosofi non esser altro la bellezza de' corpi, che vna debita proportione delle parti con la soauità del colore.

Da Platonici è impugnata cotal diffinitione, e con ragione, perchè quando si cerca, che cosa sia il bello, deuesi dare vna diffinitione, che ad ogni bello conuenga; ma quante cose semplici, nelle quali non è compositione di più parti, e conseguentemente ne anco proportione frà di loro, belle si appellano? non diciamo noi bello vn'occhio in vn corpo humano, senza risguardo delle altre parti? non diciamo bella la luce? bello il tal colore, come vn colore incarnato?

bella

bella la musica, che non hà colore, bello l'ingegno, bello l'Angelo, bello, anzi bellissimo Iddio? Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens, disse di Dio Boetio, ed Aristotele ne' libri trattanti delle diuine cose, dopo altre ammirabili proprietà di Dio, affermate diuinamente, e prouate, non riprende egli i Pitagorici, che non istimauano, ch'egli fosse ottimo, e bellissimo? riprouata per tanto de' Peripatetici la diffinitione del bello, asserisconi Platonici la sua, che è questa, essere il bello vna vittoria della forma sopra la materia. ma queste à me paiono più belle parole, che buoni, e sodi concetti. Che è mai cotesta vittoria della forma sopra la materia? forse l'esser in poca materia molto di forma? ma l'oro con hauer più materia, che non hà il legno, essendo quello di questo più denso, è però ancora più bello; e poi vna forma non è più bella dell'altra? vn'ingegno più bello dell'altro? Iddio più bello assai dell'Angelo, e pure in questi non è materia.

lib. 12. cap. 13.

Altri dicono, che il bello è quello, che piace all'intelletto, si come il buono piace all'appetito, ma questi non hanno ancor

detto,

detto, che sia il bello, si come non hanno ben detto, che sia il buono, quelli che appetibile lo addimandarono; imperciochè dico io, perchè piace più questo all' intelletto, ouero all'apprensione? certo perchè è più bello, dunque l'esser bello si suppone al piacere, ed è ragione di piacere; bisogna cercare, che cosa esso sia.

Io per me penserei essere il bello quello, che in tal genere di cose hà eminenza, e perfettione maggiore; imperchioche nell'istesso genere, o specie di cose può vna hauer la perfettione conueniente a tale specie, ma inferiore in grado ad vn'altra nell'istessa specie, come nel color rosso, vno è più perfetto dell'altro; quello adunque, che nell'istesso genere, o specie di cosa è alle altre eminente, bello si dice; così bella musica, bell'ingegno, bel colore, e và discorrendo; e se la cosa è semplice, non occorre considerar le parti; se è composta di parti, la bellezza si attende ancora nella eminenza della compositione delle parti, questa diffinitione io la hò tratta dal Gran Teologo S. Dionigi Areopagita, il quale nel quarto libro de' nomi diuini dice, il bello essere quello, che con la sua eccel-

lenza, e dignità la potenza conoſcitiua a ſe tira, e dopo la cognitione anco l'amore; onde è che i Greci il bello lo chiamano callon', dal verbo, che ſignifica chiamare, perchè con la ſua eminenza chiama a ſe gli occhi, e le menti per eſſere vagheggiato; in queſta maniera ancor ſi vede, che il bello richiede qualche attuale, o virtuale, comparatione dell'intelletto, accioche eſſo conoſca la eccellenza di vno ſopra l'altro, onde perciò i bruti animali non ſe ne inuaghiſcono, ed in queſta parte dico io co'Peripatetici; cò'Platonici ancora in queſto ſenſo, che per forma s'intenda la perfettione; onde chi hà più forma con minor potentialità, cioè mancamento, che dir poſſiamo la materia, bello ſi addimandi.

Il Padre Sforza Pallauicino della Compagnia noſtra nel ſuo libro del Bene, dottiſſimo ed ornatiſſimo, nel quale io non sò che più ammiri, o l'acutezza de gli argomenti, o la eleganza della fauella, pare aſſai chiaro, che ſenta con noi; mentre dice, non eſſer altro il bello, che quello che per l'eccellenza dell'eſſer ſuo cagiona o nell'occhio o nell'intelletto cognitione dilettenole di ſe ſteſso; parole

le poco differenti da quelle che habbiamo addotto di sopra del gran Teologo Dionigi.

QVISTIONE QVATORDICESIMA.

Se la sanità che muoue l'ammalato a desiderarla, sia quella che otterrà, se guarisce, ò quella, che hà nell'intelletto prima di guarire.

NElle scuole si propone la presente quistione sotto questi termini, o vocaboli; se il fine muoua la volontà secondo il suo essere reale, o secondo l'essere intentionale, e vuol dire se muoua secondo quell'essere, che hà, o hauerà, ò può hauere realmente, o secondo quell'essere, che hà nella nostra apprensione, ò intelletto.

Pare, che muoua secondo l'essere, che hà nell'intelletto, perchè la sanità, che muoue il desiderio dell'ammalato, realmente ancora non è, dunque non può muouere secondo il suo essere reale, che non hà, ma solamente muouerà secondo l'essere, che hà nell'intelletto. In oltre muoue il desiderio di se talhora vn bene, che non hà bene,

come la calcina, che muoue il desiderio dell'adonna pregnante; dunque non muoue la bontà secondo il suo essere reale, ma secondo l'essere, che hà nell'apprensione: di questo parere sono alquanti filosofi, specialmente. Auicenna.

Dicono altri, che muoue secondo il suo essere reale; perchè il fine si dice essere il primo nell'intentione, e l'vltimo nella esecutione; dunque quello, che sarà reale nella esecutione, cioè la sanità reale che acquisterà l'ammalato, è quella istessa, che è la prima nella sua intentione; dunque la reale è quella, ch'egli hà nell'intentione, quando gli si muoue il desiderio di quella.

Secondariamente, la sanità, che hà il suo essere nell'apprensione, già l'ammalato l'hà di presente, dunque non è questa, quella che egli desidera di hauere; Terzo, se non acquista la reale, e vera sanità, si dice, che nó hà ottenuto il fine, che egli pretendeua; dunque la reale è quella, che come fine il desiderio gli moueua.

Tengo anch'io co'gli autori, che sono molti, di questa seconda sentenza; ma la difficoltà stà in rispondere a gli argomenti

della

della prima, massimamente al primo.

Risponde adunque il Suarez nella sua Metafisica, che se bene l'essere reale della sanità, che muoue il desiderio dell'ammalato, non è in se stesso, è però rappresentatiuamente nell'apprensione.

Ma quì diranno gli autori della prima sentenza, che l'essere rappresentatiuamente nell'apprensione non è l'essere vero reale della sanità, ma l'esser appreso della istessa, e che però questo è andare nella lor sentenza.

Rispondo adunque, che l'essere della sanità desiderato, è veramente l'esere reale, che non è di presente, ma è futuro, o possibile, il quale può muouere la volontà, ancorche di presente non sia secondo il suo esere reale in se stesso, ma è presente nel concetto, che è nell'apprensione, o nell'intelletto, il quale concetto stà per l'esere reale, ed hà forza di presentare all'intelletto non solo se, ma l'esere reale della cosa, al quale eiso concetto dice ordine, siche per mezzo del concetto l'intelletto termina nella cosa secondo il suo esere reale, che hau.à in se, o può hauere, sì che l'esere reale futuro, o possibile è quello, che di pre-

sente

ſente termina, e muoue il deſiderio, e queſto lo ſà ancorche non ſia di preſente in ſe, ma in vn'altro, che ſtà per eſso; ne mi dire, queſt'altro, che ſtà per eſso è il concetto, o l'apprenſione, dunque il concetto, o l'apprenſione è quella che muoue: perchè io ti riſpondo, che il concetto dice ordine ad vn'altro, che egli rappreſenta, cioè la ſanità reale, ſi che queſt'altro rappreſentato dal concetto, è quello che muoue, dunque non la ſanità nell'eſsere dell'apprenſione, ma la ſanità reale, che è quell'altro, al quale dice ordine l'apprenſione, è quella che muoue; Si come vna giouane, che ſi marita con vn'abſente per mezzo di vn mezzano preſente, hà per termine dell'intentione ſua l'abſente, per lo quale ſtà il preſente, ed il contratto maritale ſi fà con quell'altro lontano, non con queſto preſente. Se mi torni a dire, la ſanità reale, o poſſibile in neſſuna maniera è, dunque non può muouere; ti riſpondo diſtinguendo; in neſſuna maniera è, attualmente, concedo; virtualmente, lo nego; perchè ella è in virtù, e per virtù del concetto, il quale eſſendo attualmente concetto, per l'ordine che dice ad vn'altro fuor

di

di se, hà virtù di farlo presente, non in esser attuale, ma virtuale.

Al secondo argomento rispondo, che la calcina reale è buona, cioè dilettevole, e che dà soddisfattione alla pregnante, posta in tali dispositioni di qualità, ed humori.

QVISTIONE QVINDICESIMA.

Se trouar si possa aggiustata risposta all'argomento di Zenone, col quale egli impugna il moto, o pure la diuisibilità del continuo in infinito.

PResupponiamo, che la quantità continua, che consiste in qualsiuoglia magnitudine estensa di corpo, sia diuisibile in infinito, come sente il più comune de' filosofi, sia poi ciò vero, o nò, qui da noi non si dibatte; diuisibile in infinito, vuol dire, che di detta magnitudine, come di vn legno, di vn sasso, o d'altro corpo largo, lungo, e profondo si ponno fare molte diuisioni, e parti, anzi se ne ponno far tante, che non mai arriuerai all'vltima, che sia indiuisibile, si che sempre ciascuna diuisa si potrà diui-

dere

dere in vn'altra minore, e questa in altra minore, e così in infinito; il che auuiene facendosi la diuisione prima in due metà, po diuidendo vna metà in due altre metà, po vn'altra di queste due in due altre, e così in infinito, perchè non si viene mai ad vna metà, che diuider in due non si possa, e si chiamano tali parti proportionali, perchè si và con la proportione di vna metà alla volta, ed anco si dicono comunicanti, perche la seconda metà della prima comunica, ed è parte di quella; diuidendo adunque in questa maniera, si ponno fare infinite diuisioni; ma non se si diuideua per parti eguali, e non comunicanti, come per palmi, perchè presto si finirebbe la quantità, o lo spatio diuisibile; presuppolto adunque esser ciò vero, come lo asserisce Aristotele con tutta la sua scuola, e li matematici pensano di mostrarlo euidentemente; se bene molte inuentioni Matematiche talhora non riescono nella Fisica, e nella pratica, come l'esperienza dimostra; Zenone argomentaua, seguitarne da questo vn grande assurdo, ed è, che vn mouentesi velocissimamente non giungerebbe mai vn'altro, a muouersi ve-

loce

loce dieci volte, e venti manco del primo; come per esempio Achille, che da Homero chiamasi velocissimo di piede, non arriuerebbe mai vna testuggine, che gli fosse auanti per lo spatio di vn miglio; dato però, che ne Achille, ne la testuggine mai dal lor moto cessassero, e lo prouaua in questa maniera: sia Achille in vno spatio distante dalla testuggine vn miglio, e si chiami A; e la testuggine sia in B; mentre Achille si muoue, ed arriua in B, la testuggine si è mossa lei ancora, ed hà fatto vn'altra parte del secundo miglio, sia la decima, e trouasi in C; in quel tempo, che Achille giunge al C, la testuggine hà fatto la decima di vna decima, e si trona in D, non ancor giunta da Achille; così mentre Achille giunge al D, la testuggine che sempre si muoue há fatto vna seconda decima della prima, e non è ancor sopragiunta da Achille, e trouasi in E; mentre Achille giunge ad E, la testuggine hà fatto la terza decima della seconda, e trouasi in F, non ancor giunta da Achille; e cosi essendo lo spatio da farsi diuisibile in infinito in parti sempre minori, e bisognando, che Achille, prima giunga doue è la tes-

tuggine per arriuarla, e mentre egli giunge, mouendosi la testuggine, sempre questa gli sarà auanti, meno sì e meno, ma non mai sarà giunta, perchè sempre che Achille arriua doue ella era, questa si è mossa, ed è vn poco auanti, e questo và in infinito, si che mai Achille giunge.

A questo tale argomento si risponderebbe facilmente, se lo spatio, e per conseguente il tempo constasse di parti indiuisibili, perchè quando la testuggine non è distante da Achille se non in vna di queste parti, all'hora Achille che in vn'istesso tempo che fà la testuggine vna parte indiuisibile di spatio, esso ne fà dieci, non solo la giungerebbe, ma la passerebbe; ma dato che lo spatio non sia composto di parti indiuisibili, ma diuisibili in infinito,

Rispondono molti con Aristotele, che le parti dello spatio non sono se non molte in potenza, cioè che diuidendosi ponno farsi molte, ma attualmẽte non sono molte; onde nõ essẽdo attualmẽ. e tali parti molte, l'argomento di Zenone non corre, perchè suppone, che prima il mobile ne passi vna, e poi

vn'al-

vn'altra, il che non è, perchè lo ſpatio è tutto vno, e non ſono molte le parti; ma queſta riſpoſta non vale; prima perchè facciamo caſo, che le parti dello ſpatio ſiano attualmente molte, perchè ſia vn mattonato di diuerſe ſpecie di mattoni; ne più ne meno corre l'argomento. Secondariamente ancorche ſiano tali parti molte ſolo in potenza, ad ogni modo prima ſe ne paſſa vna aſſignabile, che l'altra, dunque Achille prima biſogna che paſſi quella parte diuiſibile di ſpatio, che hà paſſata la teſtuggine; e certo Ariſtotele ben ſi accorſe, che la riſpoſta non ſoddisfaceua, poiche nel libro che ſà Dè, lineis inſecabilibus, dice eſſer coſa da debole ingegno laſciar vna ſentenza euidente per qualche ragione, alla quale non gli baſti l'animo di riſpondere, e parlaua di queſto, ed' altri ſimili argomenti di Zenone.

Riſpondono adunque altri, che nel moto, che ſi fà da' corpi, per eſſer vno più veloce dell'altro, ſempre il manco veloce ſi ferma di tanto in tanto per qualche poco tempo, e così chi manco ſi ferma, paſſa l'altro; così Arriaga, ed altri. ma pare a me, che diuorar queſta dottrina, con perſuaderſi, che ſi fer-

mi di tanto in tanto il mobile, sia cosa dura, perchè non appariſce ragione, perchè l'acqua che và in giù, ed il ſaſſo che cade da alto debba nel mezzo andarſi fermando.

Alcuni huomini dottiſſimi hanno ſtimato eſſere l'argomento inſolubile, e pare, che Ariſtotele nel citato luogo a queſto s'inchini, onde ben ſi vede quanto debole è l'humano ingegno.

Riſponderei però in queſta guiſa, che preſupponendo per vera la ſentenza più comune della diuiſibilità in infinito, io concedo, che diuidendoſi lo ſpatio per parti proportionali, e non eguali, Achille non giungerebbe mai alla teſtuggine; e non è marauiglia, perchè ſi come nella diuiſione, che ſi fà dal noſtro intelletto, atteſo che le parti in ſe non ſono diuiſe, non ſi giunge mai all'vltima, coſi Achille non giunge mai alla teſtuggine; ma di quà non ſi può conchiudere, dunque aſſolutamente Achille non giũge, perchè ſe faremo la diuiſione con l'intelletto per parti eguali, come per palmi, Achille, come hò detto di ſopra, in quel tempo che la teſtuggine fà l'vltimo palmo, eſſo fà queſto iſteſſo, e ne fà noue altri, e coſi

la

la giunge, e la passa; dunque assolutamente Achille giunge, perchè per dire che assolutamente giunga, basta che in qualche modo diuidendo, e numerando lo spatio, e le sue parti, esso giunga, ancorche diuidendo, e numerando per parti proportionali non giungerebbe mai; ma questa diuisione, essendo solo nell'intelletto nostro, non proua, che in realtà chi più velocemente si muoue non giunga il più tardo; massimamente che diuidendosi con l'intelletto lo spatio con quella diuisione, che finir si può, ed essere attualmente, cioè per parti eguali, si giunge; là doue quella delle proportionali non si finisce mai attualmente, ne attualmente può essere, onde al più è in potenza Metafisica non Fisica, cioè con l'intelletto al più si giudica, ma in realtà non mai si adempie.

QVISTIONE SEDICESIMA.

Se il durar delle cose create sia permanente, o successiuo.

SPieghiamo prima, che cosa sia durare, e qual cosa si chiami permanente, qual successiua. Du-

Durare dicesi vna cosa in ordine al tempo, rispetto al quale ella è, e perseuera nell'essere, come a dire, dura vn'anno, dura vn mese, vn giorno, vn momento. alcuni non vogliono che ciò che è per vn solo momẽto, dir si possa che duri; ma questa è quistione del nome, non della cosa, perchè si può ancor dire, che dura vn sol momento; veramente in proprio significato durare, come che vien da duro, che è quello che fà resistenza, si dice quello che non è per vn sol momento, perchè quello, che così è, non pare, che resista, ma quello che perseuera nell'essere, e così duratione, o durata si dice di cosa, che oltre il primo suo essere, cioè oltre il primo momento in che ella è, perseuera nell'esser suo, e così intenderemo noi per durar, o duratione la perseueranza, e permanenza nell'essere, e di questa cercheremo, se è permanente, o successiua.

Successiua dicesi quella cosa, che hà tali parti, che non sono insieme, ma vna dopo l'altra, in maniera che quando è l'vna, non è l'altra, e quando è la prima, non è la seconda, e quando è questa, la prima non è più, e la terza non è ancora, ma l'esser dell'vna succe-

cede

cede di maniera all'esser dell'altra, che quando l'vna è, l'altra hà lasciato di essere. così il moto locale per lo quale alcuna cosa si muoue è successiuo; così parimente è successiuo il tempo, di cui vna parte è prima, l'altra dopo; e quando incomincia ad essere la seconda hora, la prima è passata. Permanente all'incontro è quella cosa, che nel suo essere ouero non hà parti, come Iddio, e l'Angelo nell'esser, e sostanza sua; o pur se hà parti, quelle che hà, le hà tutte insieme, come l'huomo, che insieme hà anima, e corpo, hà capo, mani, piedi; come la pietra, la terra, il Cielo, & ogn'altra cosa fuor del moto, e del tempo.

Dico adunque primieramente, che la duratione delle cose successiue, cioè del moto, e del tempo è successiua. è chiaro, perche essendo la duratione perseueranza dell'essere, ed essendo l'essere del moto, e del tempo diuisibile in parti, delle quali quando vna è, l'altra non è ancora, ma vna è dopo che l'altra è mancata, senza dubbio non perseuera il moto, ne il tempo senza successione, sendo che vna parte di quello è prima, e l'altra poi, e quãdo è l'vna, l'altra non è, il che vuol dire successione.

Dico

Dico secondariamente, che il durar delle cose create permanenti è successiuo. Prouasi, perchè la duratione dell'Angelo, che non hà parti, e molto più delle altre cose permanenti, che hanno parti, può essere più, e manco, perchè può Iddio creare vn'Angelo, che duri solo mille anni, ed vn'altro che ne duri due mila; dunque potendo durare più, e manco, egli non hà la sua duratione tutta insieme, perchè se quando è il primo anno dopo che è creato haueſſe ancor la duratione del secondo anno, Iddio non potrebbe al fine del primo anno annientarlo; ma può sempre che vuole annientarlo, dunque la duratione del secondo anno egli non l'hauea nel primo, dunque l'haurà solo il secondo anno, quando sarà passata la duratione del primo, dunque le parti di tal duratione non sono insieme, ma successiuamente, dunque la duratione dell'Angelo, e così delle altre cose create è successiua, perchè nessuna di loro necessariamente dura il tempo che dura, ma può durar più, e manco.

La difficoltà è, ed è grandissima, trouare in che modo sia successiua la duratione dell'An-

l'Angelo, e cosi delle altre cose create permanenti; imperciochè hauendo noi detto, che la duratione di qualsiuoglia cosa altro non è, che la perseueranza del suo essere, e parendo, che il perseuerar dell'essere non sia distinto dal medesimo essere, perchè altro non è perseuerar l'essere, che non mancare subito che è, ma l'istesso esere non solo nel primo instante che è, ma nel tempo seguente esser ancora; se è l'istesso esere nel tempo seguente al primo instante, ed a tal'essere non si è aggiunto parte alcuna del medesimo esere, come non si aggiunge all'essere dell'Angelo, che è indiuisibile, ed al Cielo dopo che è stato da Dio creato niente si aggiunge, ne il primo essere, che haueua tampoco manca, certamente nell'esere del l'Angelo non vi è successione alcuna; dunque se il suo durare altro non è, che il suo essere, ne pur nel durare trouar si può successione, e con tutto ciò detto habbiamo, che ella vi è.

Sciolgono alcuni valent'huomini, come i Tomisti, e Soaristi questa difficoltà dicendo, che la successione del durar dell'Angelo non è altrimenti nell' Angelo intrinseca-

mente, cioè nell'esser suo, o in cosa che al suo essere appartenga, ma è solamente nell'estrinseco, cioè nel tempo, nel quale esso Angelo dura, perchè durando egli per esempio mille anni, la successione è ne i mille anni, e non nell'esser dell'Angelo; e così se vn'Angelo dura mille anni solamente, per esser da Dio dopo quelli annientato, ed vn'altro ne dura due mila; la differenza della duratione del primo, che dura manco, rispetto al secondo che dura più, non si hà da prendere dall'essere, ne del primo, ne del secondo, ma dal tempo, perche rispetto all'esser del primo sono trascorsi solamente mille anni, e rispetto all'esser del secondo ne sono trascorsi due mila, onde la duratione del primo è minore per mancamento del tempo, che è estrinseco, là doue quanto all'intrinseco non viè differenza nessuna dell'vn Angelo all'altro.

Ma contra questa risolutione fà vn'argomento di altri valenthuomini, come di S. Buonauentura, e di alquanti Nominali, ed è questo. Facciamo, che Iddio habbia creato vn'Angelo due mila anni fà, ed vn'altro solo mille anni auanti del tempo, nel quale noi

noi siamo, e che adesso annienti l'vno e l'altro Angelo; certo vno hà durato mille anni più dell'altro; ma il mancamento della duratione dell'vno non procede dal tempo estrinseco, perchè il tempo estrinseco per parte sua vi è stato, sendo che li due mila anni sono trascorsi, ma viene il mancamento dall'esere dell'Angelo secondo, che non hà durato se non mille anni, perchè nel millenario precedente esso non vi era, essendoui l'altro, che ne hà durato due mila, dunque la minor duratione dell'Angelo di mille non procede dal mancamento del tempo estrinseco, ma dall'essere intrinseco dell'Angelo, dunque il durar più, e manco non è per rispetto solo del tempo, ma per rispetto dell'esser dell'Angelo, dunque può l'Angelo per cagione dell'intrinseco suo più, e manco durare, e cosi non hauerà la sua duratione tutta insieme, ma vna parte dopo l'altra, e questo per cagione dell'intrinseco suo essere.

Stretti, e conuinti alcuni moderni, e frà gli altri l'Arriaga da questo argomento, per trouare nell'esser intrinseco dell'Angelo questa successione, stando che l'esser, e la sos-

tanza sua è indiuisibile,e non hà parti,e conseguentemente non può hauer successione, hanno immaginato sopra la sostanza dell'Angelo vna tale entità, che chiamano modo, la quale sia aggiunta all'essere,e sia questa la sua duratione, che ben può essere successiua, e non tutta insieme, e può essere maggiore in vno, che in vn'altro ed hauersi dall'Angelo a poco à poco, si come a poco à poco corre il tempo; e per prouar la loro positione, così argomentano; l'essere dell'Angelo, che è indiuisibile, ed il trascorrere del tempo,che per tutti trascorre, non è sufficiente cagione, perchè vn' Angelo duri più, che vn'altro, come può in fatti durare; dunque fà di mestieri perchè l'Angelo duri tanto, o più, aggiungere qualche entità, la quale si dica, che più, o meno dura; questa perchè sia cosa intrinseca all'Angelo, non bastando l'estrinseco,non può esser altro che la sua propria duratione, la quale non essendo la sostanza propria dell'Angelo, la quale tanto l'hà chi manco, come chi più dura, bisogna porre vna tale entità, che faccia,che questo duri tanto, e l'altro tanto, più ò meno, la quale entità chiamano modo perchè

mo-

modifica la ſoſtanza, e la fà eſſere in tanto tempo, o in manco; in quella guiſa, che per eſſere Pietro in tal luogo, come in Roma, non baſta la ſoſtanza di Pietro, ne di Roma, perchè coſi può Pietro eſser in Milano, ma biſogna attaccar alla ſoſtanza di Pietro vn modo, chiamato da queſti vbicatione, per lo quale è in queſto luogo, e non in altro, per eſsempio in Roma.

A me ſpiacquero ſempre queſti modi, e mi paiono trouati più per iſfuggire la forza di qualche argomento, che perchè habbiano del vero, e del ſodo: ne Ariſtotele mai gli ſognò, anzi chiaramente impugna cotali entità ſopraggiunte, come appariſce nell'ottauo della Metafiſica al cap. vltimo, doue rifiuta chiaramente la vnione che queſti mettono da mezzo per vnire la materia e la forma, e noi più abbaſſo lo moſtreremo; e nel terzo della Fiſica al teſto quarto, doue contra queſti modali dice, che il moto non è alcuna coſa fuor di quelle che per lo moto ſi acquiſtano; altrimenti come egli pure argomenta nel quinto il fiens fieret, di che diremo nella quiſt. 19., e nel quarto pur della Fiſica al teſto 85. afferma che la grandezza, e

pic-

picciolezza di vn corpo si cagiona talhora senza che la materia acquisti o perda qualche entità, contra costoro che vogliono che quando l'acqua si rarefà, acquisti vna tale entità modale che chiamano estensione, e più abbasso si dirà da noi nella quistione 31. dalli quali testimoni insieme giunti ben si trae questa entità modale esser contra le dottrine del Filosofo: ma discorriamo con le ragioni. Impercioche chi si vuol persuadere nel proposito nostro, che l'Angelo duri per vna tale entità aggiunta al suo essere? Ogni cosa si come è per l'esser suo, così per l'esser suo continoua ad esser, e conseguentemente dura; in oltre Iddio dura eternamente solo per l'esser suo. Terzo l'Angelo con l'esser suo indiuisibile potendo coesistere a lungo tempo, solo per questa coesistenza col tempo estrinseco s'intende sufficientemente durar più, che quell'Angelo, che con l'esser suo coesiste a minor tempo, dunque soperchio è ogn'altro modo, o entità sopraggiunta.

Per intelligenza di che auuertir si deue, che alcuni nomi sono, che significano vna cosa sola, assoluta, e senza ordine ad altra, come

me il nome di Pietro significa la tal persona; altri nomi significano non vna cosa sola, ma vna con risguardo ad vn'altra, con la quale hà vnione, o dipendenza, per esempio durare significa la cosa, che dura, con ordine, e congiuntione al tempo; stanzare significa la cosa, con ordine, e congiuntione al luogo; vnione significa due cose vnite insieme; là onde il voler, che l'vnione sia vna entità così chiamata, è, confonder i termini, perchè vnione vool dire due cose vnite, non vna; così il voler, che duratione sia vna entità da se, è falsa immaginatione, perchè duratione, o durare vuol dire la cosa, che dura, con ordine, e congiuntione al tempo; stanzare vuol dire la persoua, con ordine, e congiuntione al luogo: per questo non occorre trouar modi, o entità semplici, ed incomplesse, dirò così, che venghino significate per questi nomi duratione, locatione, vnione, ma sono per questi significate entità complesse, o vnite, ed'ordinate insieme, onde disse eccellentemente l'Angelico nell'aureo suo tomo contra i Gentili nel libro primo a cap. 59., che nel complesso euui comparatione, ed ordine ad vn'altra cosa,

com-

componẽdole ambe insieme ; dunque l'Angelo non si può intendere , che duri, se non s'intende l'esser dell'Angelo complesso, ed vnito con tal tempo estrinseco ; e perchè l'Angelo, vnito , e complesso col tempo estrinseco , hà successione , originata non solo dal tempo , ma dall'esser suo , non assolutamente preso, ma con la complessione, e congiuntione col tempo estrinseco ; imperciocche l'esser dell'Angelo , in quanto è in tempo, non hà necessità di esere in tanto tempo , manco o più , ma può essere in vn solo instante, e cosi non dura ; si che se è in tempo, può in quello esere , e non esere , perchè può esere , e maneare ; per questo non hà nel primo instante , che hà l'esere, la duratione per vn'hora, per esempio, ma l'acquista a poco a poco secondo che scorre il tempo , e secondo che esso con quello hà vnione , e coesistenza, onde appariſce , che l'esser dell'Angelo assoluto, ed incomplesso, dirò cosi, è indiuisibile , e permanente ; ma l'esser dell'Angelo vnito, e complesso col tempo, che è la duratione sua, è diuisibile, e successiuo , e questo non solo per parte del tempo estrinseco , ma per parte del suo esſere,

sere, il quale potendo mancare, non coesiste necessariamente à tanto tempo, ma tale coesistenza o complessione l'acquista a poco a poco, ed vn'Angelo ne può hauer più dell'altro; là doue Iddio, che secondo il suo essere non può mancare, ma necessariamente, è, per parte sua hà la coesistenza ad ogni tempo, ne l'acquista a poco a poco, onde si dice, che la duratione d'Iddio, cioè la sua eternità è tutta insieme, come la diffini Boetio, est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio, il qual possedimento della sua vita, ed essere, tutto insieme, e perfetto, altri non l'hà che Dio; ma tutte le cose create essendo nell'esser loro deficienti, e mancheuoli non hanno insieme la duratione propria, ma a poco a poco l'acquistano, perche la coesistenza a tanto tempo, e la duratione loro non necessariamente l'hanno, ma la vanno acquistando. Così si risponde alla difficoltà proposta, come l'Angelo, e con esso lui le altre cose create permanenti, non hauendo l'essere successiuo, ma tutto insieme, hàbbiano successiua la duratione; perchè l'esser loro, in quanto non è l'essere assolutamente preso, ma con ordine,

e compleſſione al tempo, così preſo è ſucceſſiuo, come ſpiegato habbiamo, non ſolo per la ſucceſſione del tempo, ma per la ſucceſſione dell'eſſere dell'Angelo, preſo in quanto coeſiſte, ed è compleſſo, o vnito al tempo, perchè non hauendo queſta coeſiſtenza tutta dal principio, la và a poco a poco acquiſtando, e così hà la duratione ſucceſſiua, e ſolo Iddio l'hà permanente, onde di lui ſolo ſi dice. Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficiunt, per non hauer egli l'eſſere in alcun tempo deficiente, come hanno tutte le altre coſe.

QVISTIONE DICIASETTESIMA.

Se il mondo poteſſe da Dio farſi ab eterno.

PIacemi di trattar breuemente la preſente quiſtione, per torre vn'errore, che pare a me ſi faccia da molti filoſofanti, li quali concedono, che poteua ben Iddio, ſe voleua, creare il mondo ab eterno, quanto alle coſe permanenti, ma non già quanto alle ſucceſſiue; già di ſopra ſpiegato habbiamo eſſere

essere le cose permanenti quelle, che nel loro essere, o non hanno parti, come l'Angelo, o pur se le hanno, le hanno tutte insieme, come il Cielo, la terra, le piante, le pietre, e tutte le altre, eccettuatone il moto, ed il tẽpo, che le hanno successiue, cioè che quando vna viene l'altra passa, o è passata. anzi dico io, non potrebbe Iddio creare alcuna cosa permanente ab eterno, se creare ancor non potesse le successiue. Imperciochè come puol'essere, che creato sia vn'Angelo ab eterno, se egli non coesiste ad vn tempo eterno? esser creato vn'Angelo ab eterno vuol dire, che non habbia principio di tempo nell'esser suo, ma che l'esser suo coesista ad vna eternità di tempo, della quale non si troui il principio; ma se tu non vuoi, che possa da Dio farsi questa eternità di tempo, come può l'Angelo coesistere a quella? mi dirai, che egli coesisterebbe se non ad vn'eternità di tempo reale, almeno ad vna di tempo possibile; ma replico io prima, se per te non è possibile questa eternità di tempo, come può a quella l'Angelo coesistere? poi a questa maniera vna mosca che vola, è stata, ed è ab eterno, perchè ella coesiste ad

vna eternità di tempo possibile; perche come è possibile il tempo, e non di fatto è, così la mosca può coesistere, se ben non di fatto coesiste; e nessuno dura per la coesistenza al tempo possibile, ma per la coesistenza a tanto tempo reale; dunque se hà da essere vna durationе eterna dell'Angelo, qual sarebbe di lui, se fosse creato ab eterno, è necessario, che coesista ad vn tempo eterno: ma tu mi dici, non può Iddio ab eterno crear vn'Angelo senza voler crear altro? Rispondo, che non può, perchè questo implica in termini, atteso che creatione ab eterno vuol dire duratione eterna a parte ante, cioè vna duratione della quale non si troui il principio; ma se non vi è tempo da Dio creato, non vi può essere duratione dell'Angelo, perchè la sua duratione è successiua, la quale vuol dire che è parte prima, e parte poi, ma prima, e poi, vuol dir tempo, dunque ella non può essere senza tempo.

Ma tu mi dici, se creasse Iddio solo l'Angelo senza crear tempo, tale Angelo sarebbe egli in tempo, o in eternità? Rispondo, che sarebbe in nõ tẽpo, e si come il mondo non è in luogo, e non si può dire doue sia,

per-

perchè non è in luogo alcuno, così tale Angelo sarebbe in non tempo, ne si potrebbe dire che durasse, perchè la duratione importa successione, la quale come hò detto, porta prima, e poi, e conseguentemente tempo.

Dirai, egli sarebbe in vn'eterno tempo immaginario. Risp̃do, che se vi fosse la tua immaginatione potrebbe essere in quella, ma la tua immaginatione non fà, che egli duri realmente se non vi è duratione reale, che porta tempo.

Dirai di nuouo, Iddio dura pure ab eterno senza che vi sia eterno tempo. Rispondo, che Iddio hà il suo essere necessario, e che non può non essere, e così dalla sua parte coesiste ad vn tempo infinito, e se di fatto non coesiste, non è il mancamento dall'esser d'Iddio, ma dall'esser del tempo che non vi è; e così Iddio, ancorche non vi sia il tempo, dura, perchè nõ è successiua la sua duratione, ma tutta insieme, che per essere non aspetta l'essere del tempo, come l'aspetta, e ne hà bisogno ogni duratione di cosa creata per essere successiua, atteso che niuna cosa creata dura necessariamẽte come dura l'increata,

creata, ma in tanto dura, in quanto coesiste a tanto tempo.

Resta dunque chiaramente prouato, che se non fosse possibile vn tempo eterno, no meno possibile sarebbe alcuna creatura permanente ab eterno.

Hor che Iddio tanto le cose permanenti, quanto le successiue ab eterno crear potesse, si può da questo argomentare; perchè, come dice S. Agostino, se il Sole fosse ab eterno, sarebbe ancor eterno lo splendore dal Sole cagionato; dunque, dico io, se lo splendore, ancorche sia effetto del Sole, sarebbe eterno, se eterno fosse il Sole, che è causa di quello, non implica, che vn'effetto sia tanto antico quanto la sua causa, e così potrebbe il mondo esser fatto da Dio, coeterno al medesimo Dio, ancorche fosse effetto di Dio; è vero, che se bene sarebbe il mondo eterno come Iddio a parte ante, non haurebbe però la eternità simile a quella di Dio, perchè quella è tutta insieme, e questa della creatura sarebbe successiua, come eccellentemente insegna col gran Filosofo Boetio il grandissimo Teologo S. Tomaso nella prima parte alla quest. 46. nell'art. 2. al 5. e potrebbe Iddio

in

in qualsiuoglia tempo annientare questa sua creatura, onde non hauesse la eternità come lui a parte post.

Oppongono a questa positione alcuni argomenti, li quali paiono difficili, perchè da noi difficilmente s'intende vna eternità, che non hà principio ne primo essere; ma tu, se starai saldo in negar il primo essere della creatura eterna, risponderai a tutti: come a chi interroga; se il Sole fosse creato ab eterno, ed ab eterno si mouesse, sarebbe egli stato creato in Oriente, o pure in Occidente? se in Oriente, mosso si sarebbe nella prima circolatione fino all'Occidente in dodici hore; dunque chi hauesse notato, quando egli fosse in Occidente, solo dodici hore auanti trouato haurebbe il principio della creatione, il che non si può nelle cose eterne che principio non hanno. A questo si risponde, che suppostà la creatione eterna del Sole, e del moto, non si può assegnare, in qual parte fosse creato, perchè qualunque parte tu assegni, sempre fù creato in vna parte prima; ne si può nell'infinita eternità assegnar la prima parte, per questo bisogna corregger la immaginatione, quando cerca

doue

doue fù creato il Sole nel principio, perchè non vi è principio, e non vi essendo principio delle circolationi, non vi è la prima, ne in Oriente, ne in Occidente, ma sempre ve ne sono in infinito da Oriente in Occidente, e da Occidente in Oriente. Così se fosse stato creato vn'huomo ab eterno con vn fiore da fiutarsi alle narici, se bene in qualsiuoglia tempo di quella eternità assegnabile esso haurebbe potuto deporre il fiore, nondimeno bisognaua, che per vna eternità auanti l'hauesse sempre tenuto alle narici; e non è ciò da marauigliarsi, perchè supposto che col fiore alle narici sia stato creato ab eterno, non si può trouar il principio di quando alle narici lo hauesse, dunque sempre vel'hebbe auanti, ed auanti, e così per vna eternità: queste conseguenze, che paiono assurde a noi, che sempre immaginiamo il finito, non sono assurde in vn tempo infinito, come apparirà ancora nella quistione seguente.

QVIS-

Digitized by Google

QVISTIONE DICIOTTESIMA.

Se sia posſibile a farſi vn'infinito in grandezza, o in numero.

E Certa coſa, che Iddio conoſce tutti i numeri, li quali ſono infiniti, e nella mente d'Iddio ſono tali numeri attualmente infiniti; imperciochè quello è infinito attualmente, che eſſendo di fatto, e non ſolo in potenza, o poſſibile, hà tante parti diuiſe, e non comunicanti, che potendoſene ſempre cauar fuora altre ed altre, non mai ſi può venir all'vltima; hora Iddio attualmente conoſce tutto quello, che può conoſcere, perchè egli è atto puro, e non in potenza a neſsuna ſua interna attione, ſi che ſempre intende, e conoſce tutto quello che è intelligibile, e cognoſcibile; per queſto alla mente di lui ſtanno preſenti tutte le coſe paſſate, preſenti, future, e poſſibili, e ſtanno preſenti, come altroue diremo, non ſecondo l'eſſer ſuo reale, perchè molte poſſibili non hauranno mai tale eſſere, ma ſecondo l'eſſer cognito, come parlano i filoſofi, o in eſſere obiettiuo; in quella guiſa che

la rosa, che hor d'inuerno non è, è però presente alla mente mia di fatto, ed è attualmẽte oggetto della mia cognitione, e però dicesi essere attualmente in essere obiettiuo; così tutte le cose sono a Dio presenti attualmente in essere obiettiuo; e se bene la cognitione d'Iddio è vna sola, le cose però da lui conosciute, in essere obiettiuo sono molte, anzi infinite, perchè i numeri che sono attualmente oggetto della diuina cognitione sono infiniti; perchè, ti domando io, quelli numeri, che attualmente sono oggetto della diuina cognitione, e così attualmente in essere obiettiuo, sono eglino tanti, che si troui di quelli l'vltimo, o nò? se dici che sono attualmente tanti in essere obiettiuo, che non se ne troua l'vltimo, dunque conchiudo io, sono attualmente in essere obiettiuo infiniti; se mi dici, che se ne troua l'vltimo, dunque Iddio non conosce tutti i numeri, perchè oltre l'vltimo, che egli attualmente conosce, se ne può aggiũgere qualche altro: anzi non conosce di fatto tutti quelli numeri, che posso conoscer'io, perchè dato qualsiuoglia numero finito, io ne posso aggiunger vn'altro; dunque bisogna, per non dire

ſimili ſpropoſiti, che Iddio tanti ne conoſca attualmente, che non ſe ne troui l'vltimo, e coſi nell'eſsere obiettiuo, che vuol dire nell'eſser oggetto della diuina cognitione, ſiano attualmente infiniti, eſsendo tutti attualmente, e di fatto in eſser obiettiuo, e non trouandoſi di quelli l'vltimo; ed è queſto tanto vero, che Agoſtino nel duodecimo libro, che fà della Città d'Iddio al diciottesimo capitolo afferma, che chi queſto negaſſe, in vn profondo di empietà, e di beſtemmia caderebbe, come quello che nega a Dio la cognitione attuale di tutto il cognoſcibile, e conſeguentemente di tutti i numeri; e dice, che ſe bene queſti ſono infiniti, non è però impoſſibile, che da vna cognitione parimente infinita ſiano compreſi, ed in vn certo modo finiti. dietro al Sole Agoſtino và il gran lume della Teologia Tomaſo, che ſente pur con noi in queſto diſcorſo, come legger puoi nel volume non mai a baſtanza lodato contra i Gentili.

Poſto adunque, che nella mente d'Iddio attualmente preſenti ſono infiniti numeri, io non vedo per qual cagione metterſi non poſsano ancora in eſsere reale, come infiniti

huomini, infinite roſe, e và diſcorrendo; perchè ſe qualche argomento ſi porta in contrario, onde paia impoſſibile, che in eſſere reale ſiano attualmente coſe infinite, vale l'iſteſso argomento nell' eſsere obiettiuo in mente d'Iddio; onde non eſſendo impoſſibile l'infinito attuale in mente, anzi eſsendoui di fatto, conchiuder biſogna, non eſser ne anco impoſſibile in eſsere reale.

Oh dirai, ſe tale infinito di huomini per eſempio foſse in eſsere reale, ſarebbe vn'infinito maggior dell'altro, perchè più ſarebbero i capelli; che gli huomini; ma queſto pare impoſſibile, perche non hauendo fine l'infinito, che coſa trouar ſi può di quello maggiore? in oltre la parte ſarebbe eguale al tutto, perchè di queſti huomini infiniti, domando io, ſe ne ponno prendere infinite vnità? certo ſi, e ſe ne ponno prendere ancora infinite decine? certo ſi parimente, perchè ſe prendendo decine ſi arriuaſse all'vltima decina, ſi arriuarebbe ancora all'vltima vnità, numerando le decine per vnità; dunque biſogna, che ſiano ancor infinite decine, come ſono infinite vnitá; ma la vnità è parte della decina, dunque ſe non meno in-

finite

finite decine ſono nel numero infinito, che vnità, la parte è al tutto eguale:

Riſpondo però prima, che non è vero, che il numero de'capelli ſarebbe maggiore di quello degli huomini; e perchè non paia ciò ſtrano, attendi vna propoſitione, la quale è nota per lume naturale, ed è queſta; Frà quelle coſe non ſi dà eccesso, nelle quali ſi dà tuttauia proceſso; cioè frà quelle coſe non può eſsere che ſi dia eccesso di maniera, che vna ecceda, ed auanzi l'altra, nelle quali ſempre vi è proceſſo, cioè ſi può ſempre procedere auanti, e non trouarſi fine; perchè l'eccéder vna coſa l'altra all'hora ſiegue, quando l'vna giunge ſin quà, e l'altra procede ancor auanti; ma quando l'vna, e l'altra ſempre procede ancor auanti, non ſi può mai dire, che vna eccede; hor coſi và in due infiniti, che procedendoſi ſempre auanti nell'vno, e nell'altro, ſenza che mai ſi giunga ad alcun fine, non ſi può dire, che vno ecceda l'altro, e così che vno ſia dell'altro maggiore; ciaſcun'huomo haue rebbe ben più capelli, ma tutto il numero de gl'huomini infiniti non ſarebbe minore di quello de i capelli: vuoi vedere, che coſi è,

nu-

numera gli huomini non ad vnità, ne a decine, ma a millioni, come sarebbono infiniti millioni nell'infinito de'capelli di tutti gli huomini insieme, parimente nell'infinito de gli huomini troverai infiniti millioni, di huomini, perche se de gli huomini si numerassero sol finiti millioni, ancor le vnità de gli huomini finite sarebbono; oh la parte in questa manièra è eguale al tutto; rispondo, egualità positiua, e propria non vi è frà le cose infinite, si come ne anco propria maggiorità, o minorità, perchè queste propiamente sono qualità del numero finito, perchè eguale propiamente si dice quello, che hà tanti numeri numerabili come l'altro, e quello maggiore, che ne hà più; e questo non si troua nell'infinito, che è innumerabile; ben si può dire, che sono eguali di egualità negatiua, perche vn'infinito nõ auanza l'altro; ed vna parte, dell'infinito, in quanto stà da se, non è eguale al tutto, ne positiuamẽte, ne negatiuamẽte; perchè l'vnità nõ è eguale alla decina; ma la vnità in quãto stà nell'infinito, nõ è minor della decina, perchè in quãto stà nell'infinito hà tãto processo quanto la decina, e cosi frà loro nõ vi è

ecce-

ecceſſo: Quindi è che ſe gl'infiniti huomini haueſſero ciaſcuno in mano vna roſa, e tutti inſieme la deponeſſero in vn mucchio, dipoi tutti inſieme pigliaſſero dieci roſe per ciaſcuno, pur dieci roſe per ciaſcuno vi ſarebbono, e ſecondo che voi variate a voſtro modo le numerationi, o a vno, o a dieci, o a cento, tutte ſempre vi ſono, ed il numero di cento, è maggior dell'vno, ma il numero d'infiniti centenarij, non è maggior del numero d'infinite vnità. Cotali marauiglie ſieguono nell'infinito, che ſtordiſcono gl'intelletti noſtri, ſolo auuezzi a numerar il finito; e per tanto ſe nella infinita ſoſtanza dell'altiſſimo Iddio la noſtra cognitione tal hora ſi perde, e reſta in tenebre, non penetrando di quell'immenſo pelago il profondo, ſi rahumilij, e dica con Giobbe. Ecce Deus vincens ſcientiam noſtram, e con Dauid. Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me, confortata eſt, & non potero ad eam.

Che cosa sia moto, e quali siano i suoi principij, e parti integrali.

PER moto intendiamo qui con Aristotele qualsiuoglia cosa, che si muoua, ouero che si muti in qualche maniera, perchè non si può muouere vna cosa, che non si muti, e non si può mutare, che non si muoua, cioè che non passi da vn'essere ad vn'altro, o da vn'essere ad vn non essere, o da vn non essere ad vn'essere; anzi sempre, che si muoue o si muta, passa da vn'essere ad vn non essere, e da vn non essere ad vn'essere; perchè quando passa da vn'essere ad vn'altro, fà due passaggi, e due moti, vn che si chiama deperditiuo, perchè passa dall'esser primo al non esere del medesimo; ed vn'altro che si chiama acquisitiuo, perchè passa da vn non esere all'altro esere; dunque il moto, o mutatione, che l'vno, e l'altro nome prenderemo per l'istessa cosa, è passaggio di vna cosa da vn non esere ad vn'esere, o da vn'esere ad vn non esere; come sarebbe a dire, la generatione del fuoco, che si fà di

vn

vn legno, è moto, perchè è passaggio, che fà la materia del legno prima al non esser della forma del legno, perchè quella materia perde la forma del legno, che haueua, e questo è vn passaggio, o moto deperditiuo, che si chiama corruttione; ma perchè la natura non intende mai la corruttione, ma la generatione di qualch'altra cosa, che per questo corrompe la prima, onde si dice, che Generatio vnius est corruptio alterius, per questo subito che si perde, o corrompe nella materia la forma del legno, s'introduce, e genera la forma del fuoco, e si fà l'altro moto, o passaggio acquisitiuo, somigliantemente nell'alteratione, che è vn'altra sorte di moto, passa l'acqua per esempio dal freddo che haueua al non essere del freddo, e subito pur passa dal non essere del caldo all'essere del caldo; parimente nel moto locale, che è vn'altro moto, il mobile, come la ruota, passa da vn luogo doue era al non essere di quel luogo, e dal non essere di vn'altro, doue non era passa pure à quello; si che vedesi, che moto, o mutatione è di vna cosa che è (perche se hà da passare, bisogna che sia) e passa da vn'essere ad vn non essere, o

da vn non essere ad vn'esere, che tanto è come dir che passa dal non hauer di vna qualche cosa, che può hauere, ad hauerla attualmente, o da vna che hà attualmente, al non hauerla; perchè la materia del legno nella corruttione passa dalla forma del legno, che haueua al non hauerla, e nella generatione del fuoco passa dal non hauer la forma del fuoco ad hauerla; così nell'alteratione l'acqua passa dal freddo che hà a non hauerlo, e dal non hauer del caldo ad hauerlo, e nel moto locale passa il mobile, come la ruota, da vn luogo che hà a non hauerlo, e dal non hauer vn'altro luogo ad hauerlo; si che tu vedi, che ogni moto consta di tre principij, o come parti integrali, che lo cõpongono, del mobile, ouero soggetto, o ente, come vuoi chiamarlo, che passa; e del non essere di vna cosa, e dell'essere di quella, alla quale passa, o veramente dalla quale passa al non essere dell'istessa, onde nel moto acquisitiuo euui mobile, che dal non essere di vna forma o di vna qualsiuoglia cosa, che acquista, ò sia forma sostantiale, come quando si acquista la forma del fuoco dalla materia del legno, o sia accidentale, come

quando

quando si acquista il caldo, o dalla ruota il luogo, o dal fantino l'accrescimento, che si chiama moto di aumentatione; e nel moto deperditiuo euui mobile, e soggetto, che dall'essere di vna forma passa al non essere di quella; sono dunque tre principij, o parti integrali, che compongono il moto, il mobile, la cosa alla quale, o dalla quale passa, e il non esser della cosa dal quale, o al quale passa; e si chiamano questi tre principij, o parti la prima, mobile, o sia soggetto, ed ente, che è tutto vno; la seconda, forma o atto, che è la cosa, che si acquista, o si perde; la terza priuatione di quella, che è il non essere di quella forma, che si perde, o si acquista.

Quindi si raccoglie, che il moto non è vna entità semplice o incomplessa, comunque la chiami, o cosa, o modo, o entità modale, così appellata da Suarez nella disputa quadragesima nona Metafisica, la quale entità sia qualche cosa oltre il mobile, cioè il soggetto che si muoue, la forma, e la priuatione che perde, o che acquista; di modo che oltre queste tre cose, sia il moto vna entità ad esse sopraggiunta; ilche è contra Aristotele nel terzo della Fisica al testo quarto,

doue dice, che il moto non è alcuna cosa fuor della forma che il mobile acquista dopo la priuatione, e cosi fuor di queste tre cose insieme; altrimenti come il medesimo argomenta nel quinto libro, il fiens fieret, che è assurdo; e si proua, perchè questa entità che tu chiami moto, ed egli chiama il fiens, bisogna che soprauenendo al mobile, nel quale prima non era, ancor essa si faccia, poichè prima non era; dunque il fiens si fà; ma per te il fiens è distinto dal fatto essere, perchè il moto della calefattione per esempio che è il fiens del caldo, tu vuoi che sia distinto dal fatto essere del caldo, dunque fatta che sarà cotesta tua entità del fiens, sarà distinta dal suo fiens, dunque ella per farsi hebbe vn'altro fiens; ma questo secondo fiens per te è distinto dal fatto essere, dunque fatto che fù hebbe vn terzo fiens distinto, e cosi vassi in infinito, dice Aristotele; dunque per ischifar cotesto assurdo, bisogna che tu dica, che il fiens non è distinto dal fatto essere; e cosi poteui dire da principio, che il fiens del caldo che è il moto della calefattione non è distinto del fatto essere del caldo, che nel mobile si acquista, e cosi non sarà la

cale-

calefattione o il moto entità distinta dalla forma che si acquista,e dal mobile, come tu voleui:bisogna dunque dire , che il moto nõ è vna entità incõplessa differente da questi trè principij insieme,ma vna cõplessa di tutti questi trè,cioè nõ altro che questi trè principij insieme vniti, cioè mobile, priuatione, e forma, perchè solo intesi questi trè principij,cioè vn mobile o seggetto che prima era sotto la priuatione,poi è cõ la forma,s'intẽde esser il moto. Hò detto questi trè principij, nõ queste trè cose,perchè la priuatione,essẽdo vn non essere, non è ne ente,ne cosa.Hor perche il mobile, che passa da vn'essere ad vn nõ essere, o da vn non essere ad vn'essere nõ può nell'istesso tẽpo hauer l'essere,al qual passa,ed il non essere, dal qual passa, ma vn di questi due principij , e parti del moto gli hà successiuamente, cioè vno dopo l'altro, per questo tutto l'esser del moto non è mai in vn instante, o in vn'istesso tempo, perchè in vn tempo , o instante , è il mobile sotto l'essere, che acquista , ed in vn'altro sotto il non essere di quello. hor s'intenderà facilmente la diffinitione del moto, che dà Aristotele, la quale da molti si spiega tanto confusa-

fusamente, che dopo che gli hai letti, ne sai manco al fine, che al principio. La diffinitione è questa, motus est actus entis in potentia; hor qui s'imbrogliano, perchè come può essere, dicono, che l'atto sia insieme con la potenza? potenza significa poter hauere qualche forma, o perfettione attualmente; atto si chiama la forma istessa, o perfettione, o qualsiuoglia cosa che attualmente si acquista; dunq; come stà insieme, che l'ente, o il soggetto, o il mobile, per esempio l'acqua, possa hauer la forma del caldo, e la potenza d'hauerlo che vuol dire, che ancor, nõ l'hà, e questa è la priuatione del caldo, e l'habbia insieme attualmente, stando che il moto insieme congiunge atto, e potenza, le quali vogliono dire forma, e priuatione di quella; massime che aggiunge potenza in quanto potenza, che vuol dire in quanto non si hà ancora la forma, e così stà il mobile sotto la priuatione di quella? come può esser l'atto, o la forma attuale con la sua priuatione? e così vanno cercando vn'atto, o vna forma imperfetta, che parte è già nel soggetto, parte non vi è; ma se vi sono, dico io, delle forme, che sono indiuisibili, o che

in

in vn'instante s'introducono nel soggetto, come la forma del fuoco, come la luce nell'aria, e và discorrendo, e pure il moto diffinito da Atistotele deue comprendere ogni mutatione, che si fà? dunque meglio, e con facilità s'intende la diffinitione in questa guisa, che moto, o mutatione è, quando vna cosa passa dal non essere ad vn'essere, perchè intendendosi vn'ente prima sotto il non essere, che vuol dire ente in potenza in quanto è in potenza, il quale passa poi all'atto, cioè all'essere attuale di qualche forma, o perfettione, o qualsiuoglia cosa, che attualmente acquista, così ben s'intende, che tal cosa si muoue, o si muta, perchè, dal non essere che è la potenza in quanto potenza passa all'atto, che è la cosa, che attualmente acquista, siche l'ente è prima in potenza in quanto potenza, cioè sotto la priuatione, poi hà l'atto cioè la forma, o cosa che acquista: e così si muoue, o si muta; e questo è il moto acquisitiuo, oueramente prima l'ente è sotto l'atto o la forma, poi sotto la potenza in quanto potenza, che è la priuatione, e questo è il moto deperditiuo.

Quindi ben s'intende, come di ogni mo-

to,

to, che è tanto come dire di tutte le cose mutabili in quanto si mutano, trè sono i principij constitutiui; l'ente, ò il soggetto, che si muta, la priuatione, o il non essere, dal quale passa, e la forma, o la cosa, che acquista. E questi moti sono di quattro sorti; perchè oueramente si acquista vna forma sostantiale, e si chiama generatione, come quando si genera il fuoco, la pianta, l'animale, l'huomo; oueramente si acquista forma accidentale, come quando l'acqua si scalda, e si chiama alteratione; oueramente si acquista quãtità, come quando vn fantino và crescendo, e questa si chiama aumentatione; oueramente si acquista luogo, e questo si chiama moto locale: altri moti non troverai: potrebbesi quà ridurre la creatione, perchè se bene non è in quella soggetto, o ente, che passi dal non essere all'essere, di maniera che s'intenda esser prima e poi passare, come nè quattro moti predetti, nè quali vi è sempre vn soggetto prima del moto esistente; là doue nella creatione ciò che è creato, che acquista l'essere, non è prima sotto la priuatione, ma è prima niente, e così propriamẽte nõ passa; ad ogni modo in quanto acquis-

ta

ta l'essere, che prima non haueua, si può intendere, che si muoue, o si muta, e così ben si dice, che ogni creatura è mobile, e mutabile, perchè dal non essere passa all'essere, e dall'essere bene spesso passa al non essere; là doue solo il creatore è immobile, ed immutabile. Tu autem idem ipse es, disse il Profeta.

QVISTIONE VENTESIMA.

In che modo la priuatione sia principio del moto.

SI raccoglie ancora dalle cose dette, in qual maniera la priuatione di qualche essere, o di qualche perfettione, o forma la quale acquista, o perde il soggetto, o mobile, qualora si muoue come detto habbiamo, sia principio constitutiuo del moto, e se sia detta priuatione principio di quello all'hora che ella è nel soggetto, o quando non è più nel soggetto; perche molti galant'huomini, pensando che il moto sia vna entità incompleſsa, e non sapendo trouare come l'ente, o soggetto sia con l'atto, e con la priuatione di quello insieme, vogliono, che

ſubito, che ſi acquiſta l'atto, o la forma, ſi dica eſſer il moto; e perchè la priuatione non vi può eſſer più, che ella ſia principio conſtitutiuo del moto, quando non è più. Ma chi hà mai potuto penſare, ben diſcorrendo, che alcuna coſa ſia principio conſtitutiuo, e come parte integrale, quando non è più? certo ſe hà da conſtituire, o da entrare come parte in vn'altra coſa, biſogna che ella ſia ſecondo quell'eſſere, che è ſuo propio; altrimenti non più eſſa conſtituiſce, ò compone di quello, che il niente, che niente fà; queſte tali dottrine inintelligibili ſi dicono per non ſaper bene aggiuſtare i fondamenti delle coſe; là doue ſe s'intende nel propoſito noſtro, che il moto è vn compleſſo di parti, che ſuccedono l'vna all'altra, non è difficile ad intendere, come la priuatione, quando è nel ſoggetto, che ſtà immediatamente per paſsare alla forma, che queſto vuol dire l'ente in potenza, come in potenza, ſia principio del moto, che nel ſuo eſſere reſta perfetto, soprauenendo immediatamente dopo la forma; ecco perchè diceſi il ſoggetto eſſer moſſo, in quanto dalla priuatione, ſotto la quale era prima, è

paſ-

paſsato alla forma a quella contraria.

QVISTIONE VENTESIMAPRIMA.

Se qualunque coſa ſi muoue, da vn'altra moſſa ſia, o pur da ſe ſteſsa muouer ſi poſsa.

ARiſtotele nella ſua Fiſica in più luoghi dice di ſi, che ogni qualunque coſa ſi muoue, da vn'altra è moſsa, e ſi sforza di prouarlo con molti argomenti, li quali apporta l'Angelico Dottore nel primo libro contro i Gentili a capi tredici, doue ancor dice, che le ragioni del Filoſofo non conchiudono affatto; e certo non pare, che non poſsa muouerſi qualche coſa da ſe; l'Angelo da ſe ſi muoue al luogo, l'animale hà pure virtù di muouerſi al luogo: ne importa il dire, che vna parte muoue l'altra, perchè pure quella che muoue l'altra, muoue ſe ſteſsa ancora; e l'acqua da ſe ſi riduce al freddo a ſe naturale quando l'hà perduto, e la volontà noſtra produce in ſe, e da ſe la volitione propria; ne vale qui l'inſtanza di Ariſtotele, che non può eſsere l'iſteſso, che inſegna, e che è inſegnato, dunque ne anco

esser può l'istesso il mouẽte, ed il mosso; imperciochè si risponde, che quello che insegna, bisogna che habbia qualche lume, o principio conoscitiuo, del quale si suppone, che manchi quello, che deue essere addottrinato, onde non può l'istesso hauer, e non hauer detto principio, o lume; ma quello che muoue, basta che habbia la virtù motiua, e che acquisti il luogo, che non haueua, il quale è cosa estrinseca.

Per verificarsi adunque tal propositione, che qualunque cosa si muoue, da vn'altra è mossa, bisogna intenderla di quel moto, che dice priuatione, ouero (diremo meglio) negatione di tutto l'esser suo, come habbiam detto nella quistione precedente, che si dice muouersi, o mutarsi quello, che dal totale suo non essere passa all'essere; e certo questo non può muouersi, o mutarsi da se; perchè essendo puro niente, prima che s'intenda essere, non può hauer virtù alcuna di farsi, perchè il niente si come secondo Aristotele, e la verità non hà differenza alcuna, così molto meno può hauer virtù veruna attiua; e per esperienza ancora ben vediamo, che niente vi è, che possa far se stesso;

onde

onde in questo senso la propositione ben corre, che tutto ciò, che si muoue al primo, e totale esser suo, bisogna, che sia mosso da vn'altro. e quindi si caua esser necessario, che vi sia vn primo mouente immobile quanto all'esser suo, cioè che non sia mai passato dal non esser all'essere, e così che sia sempre stato; perchè se da vn'altro bisogna che sia mosso chi all'esser si muoue, se non si desse vn primo, che mouesse, e mutasse le altre cose, non essendo lui mosso da altri, si procederebbe in infinito; e dipendendo in esser fatto ciascuno da vn'altro, se non si giungesse ad vno independente, nessun sarebbe fatto; perchè tutta la serie infinita sarebbe di fatti da vn'altro; e se tutti hanno bisogno di vn'altro, che gli faccia, nessuno gli farebbe; perchè fuor di tutti non vi è nessuno. Questo immobile adunque, ed immutabile, e sempiterno nel suo esere è il grandissimo Iddio, da cui dipende il tutto, ed esso non dipende da niuno, degnissimo per tanto di ogni adoratione, ed honore.

QVIS-

Di alcune belle proprietà del primo mouente immobile, cioè d'Iddio, tratte da i detti di Aristotele.

CErcasi prima, se il primo motore, è di necessità che sia, talmente che non possa non essere. Si risponde che sì; perchè se potesse non essere, non gli conuerrebbe l'essere da se; imperciochè non più gli conuerrebbe da se l'essere, che il non essere; e per tanto bisognerebbe che da vn'altro l'essere riceuesse, contra quello, che nella quistione precedente habbiam determinato.

Secondariamente si disputa, se vno sia il primo motore, o se siano più; nell'ottauo della Fisica risponde il filosofo, meglio essere, che sia vno, che molti, perchè da questi potrebbe seguire nel gouerno, ed ordine dell'vniuerso confusione; ma la natura sempre elegge il meglio, dunque vno sarà non molti; a questo fà quello, che il medesimo filosofo nel fine del duodecimo della Metafica, conchiude, che non è buona nell'vniuerso la pluralità de'principati per lo gouerno,

uerno, ed ordine delle cose, e per tanto vno deue esser il sommo Principe, e reggitor del tutto. in oltre si è detto di sopra, e prouato che l'essere del primo mouente immobile è necessario, ma non è necessario, che siano più primi, ma ben necessario è, che sia vno, dunque sarà vno. Aggiungasi, che tutto questo mondo è ordinatissimo, ed hà tanta connessione l'vna parte con l'altra, che non può giammai disunione alcuna intrauenirui; di più tutti i moti si riducono ad vn solo, che è quello del primo Cielo, il quale nello spatio di ventiquattro hore mouendosi tragge dietro a se tutte le altre stelle, e pianeti, e questi col moto loro mantengono quanto quaggiù si muoue; e quel primo moto di tutti gli altri reggitore sempre è di vna maniera, costante, ed inuariabile, dunque bisogna, che sia cagionato da vn solo motore, perchè se molti fossero, potrebbono esser differenti di parere, e tal'hora alterarsi, onde parimente quello si alterasse, e le cose, che ne dipendono si disordinassero; ma le cose non vuolsi essere disordinate, entia nolunt male gubernari, dunque vn solo è il Principe, e primo motore: le quali

ragioni

ragioni per lo più sono di Aristotele; il quale se bene più sostanze separate eterne induce, vna però, vuole, che sia la prima, che chiama Iddio, e di questo come di vno và dicendo altre belle proprietà, quali sono le seguenti.

Cap. 4. Metaph. 12. Che egli è cosa diuinissima, e questo si caua, perchè è il primo di tutti gli enti, ed è atto puro senza potentialità, per questo è perfettissimo, ed ottimo. poi dice, che bisogna che egli intenda, e che sempre intenda; altrimenti se non intendesse, ma fosse come chi dorme, non sarebbe cosa eccellentissima, e se sempre non intendesse, sarebbe mutabile. ma se intende, e non fosse l'intendere la sua sostanza, ma accidente, non sarebbe il primo essere honoreuolissimo, perchè la intellettione, che gli soprauenisse, più honoreuole lo sarebbe; dunque bisogna, che sia la sua intellettione; e perchè quanto più è nobile l'oggetto dell'intellettione, tanto è più nobile l'intellettione istessa, ne vi è cosa più nobile di Dio, dunque è necessario, che egli sempre intenda se stesso; e per questo la sua vita è ottima, e dilettevoliſſima, perchè il diletto stà nell'attione, non nella cessatione, ed il maggior diletto nella più nobile

bile attione, qual è l'intellettione, che le altre operationi dè sensi in virtù contiene; dunque dilettevoliſſima è la vita d'Iddio, che sempre intende vna cosa ottima, e belliſſima, qual'eſser Dio è manifesto; onde perciò ne riprende i Pitagorici, che lo negauano; egli in oltre come ottimo, e belliſſimo è fine di tutte le cose, perchè il fine è il primo mouente, onde muoue come amato, e desiderato, e non è fine, che si habbia da fare, ma è fine come cosa, che già è, e mouendo per intelletto, non muoue di neceſſità aſ- *Teſt. 37.*
ſoluta, ma di neceſſità ad bene eſſe, e perciò da questo ammirabile principio, e primo motore in questo modo, che habbiam detto, il Cielo, e la natura dipende. O benè, ò benè? ò gran Filoſofo? ò grandiſſimo Iddio, che così chiaramente al lume naturale si dimoſtrà. Hunc amemus, dice Agoſtino, *Teſt. 38.*
egli ci dia gratia di conoſcerlo, di amarlo, poichè egli è il primo intelligibile, ed il primo amabile, per lo quale amabili ſono tutte le altre cose, e per amor di lui si muoue il Sole, con le altre ſtelle insieme.

Notisi frà le altre belle dottrine sin quà da noi spiegate, che alcuni sono ſtati di pare-

re, che Aristotele haueſſe queſto ſentimento, che iddio di neceſſità habbia fatto il mondo, ma egli nel teſto trentotteſimo del libro dodiceſimo della ſua metafiſica da noi ſopra citato ſi ſpiega di qual neceſſità egli parli, dicendo che le coſe ſono di neceſſità ad bene eſſe, perche meglio era, che foſſero, che altrimenti; e nel teſto antecedente hauea detto, che il primo mouente muoue per qualche fine, anzi che egli è il fine amato di ogni coſa; eſsendo adunque, che Iddio opera per qualche fine, come appariſce nelle coſe del mondo ordinatiſſime, etiandio quelle, che non hanno cognitione del fine, come il mouerſi dè Cieli, ed altre operationi della natura, le quali, biſogna, che dalla prima intelligenza, che il fine conoſce, habbiano riceuuto tale inchinatione, e mouimento; operando adunque Iddio per qualche fine; ne potendo eſſere altro fine d'Iddio, che egli medeſimo, ſendo che il fine è l'ottimo, e nõ vi è coſa di Dio migliore; come pur concede il filoſofo, dunque l'opere, ch'egli fà, in tanto ſaranno fatte libera, o neceſſariamente, in quanto col fine hanno, o neceſſaria, o non neceſſaria connetſione; ma è certo, che

non

non vi è questa connessione necessaria, perchè l'essere d'Iddio, si come è necessario in se stesso, così non hà necessità di alcuna sua fattura; dunque liberamente questa da Dio procede, e non necessariamente; e questo discorso tutto è fondato nella dottrina del filosofo, ed altresì in quella del gloriosissimo S. Tomaso scriuente sopra di questo contra i Gentili.

E perchè alcuni oppongono, che il volere d'Iddio è il medesimo essere d'Iddio, e che si come questo è necessario, così bisogna, che il volere ancora sia necessario. Si hà da distinguere circa il diuin volere; perchè altro è il voler d'Iddio, che si chiama vn semplice compiacimento circa di alcuna cosa, como buona, e però come da Dio amata; altro è il volere d'Iddio efficace, che di più importa il farsi dell'istessa cosa; quanto al primo volere questo è l'essere istesso d'Iddio, il quale perchè è necessario, così anco è necessario il medesimo volere; e così Iddio necessariamente si compiace di tutte le sue fatture, nõ solo esistenti, ma etiamdio possibili; onde dice la scrittura, Diligis omnia quæ sunt; ma il secondo volere, perchè oltre il diuin cõ-

piacimento chiude insieme l'effetto, e l'opera prodotta, o da prodursi in tempo dalla diuina volontà, la quale opera contingentemente si produce, potendosi produrre, e non produrre; per questo, rispetto all'opera racchiusa in tal volere efficace, il voler d'Iddio è contingente, e libero, può essere, e può non essere, e così liberamente da Dio il mõdo è fatto, perchè il farsi del mondo è contingente.

E se alcuno facesse nuoua instanza con dire, che poteua Iddio voler non produrre questo mondo, che hà creato, e poi inferisse, che poteua in Dio esser vn'altro volere di quello che è stato; si risponde alla medesima maniera di sopra; che il voler di Dio efficace, non è il solo volere diuino incomplesso, e semplice, ma è vn complesso del voler di Dio con l'opera, che per virtù dell'istesso volere si produce; e perchè l'opera può prodursi, e non prodursi, per questo il volere d'Iddio complesso con l'opera può essere, e non essere, non rispetto a quello che è intrinseco à Dio, che è tutto necessario, ma rispetto all'opera estrinseca, che è contingente, ed in conformità di ciò S. Tomaso

maſo nel primo libro contra i Gentili cap. 82 inſegna che la contingenza di ciò che da Dio ſi vuole non è altrimenti nella diuina volontà, ma in ciò che a quella ſi riferiſce, cioè da eſso ſi vuole, per non hauer queſto col fine da Dio inteſo, ordine ne conneſſione neceſsaria. E ſi come la volontà mia iſteſsa produce vna volitione di ſentir meſsa, potendo produrre vna contraria di non la ſentire, e la mutatione, che ſarebbe in produrre la contraria, non ſarebbe nella volontà producente, che è l'iſteſsa, ma nella volitione prodotta; e queſto è gran perfettione della volontà noſtra dice il medeſimo, S. Tomaſo pure nel lib. 3. a cap. 7. che non hà virtù limitata ad vno, ma tiẽ balia di produrre l'vno e l'altro effetto, l'vna volitione e l'altra oppoſta ſenza che la potenza ſi muti, ma ſolo ſi muta l'effetto; quanto più ciò nella diuina volontà adiuiene; onde ſe Iddio haueſse voluto non fare il mondo che hà fatto, non ſarebbe la mutatione nel voler d'Iddio intrinſeco, ma nell'opera eſtrinſeca, la quale non ſi ſarebbe fatta da Dio, potendoſi da lui fare; e queſto vuol dire S. Agoſtino nelle ſue meditationi, quando dice che

Iddio

Iddio muta le cose, stando immutabile, e Boetio nè suoi versi.

Stabilisq; manens, das cuncta moueri.

QVISTIONE VIGESIMATERZA.

Se per vnir la materia con la forma ci voglia vnione da mezzo.

SVpponigo darsi la materia, la quale hora è sotto vna forma, hora sotto vn'altra, come hor'è sotto la forma del legno, hor sotto quella del fuoco, quando il legno si trasmuti in fuoco; atteso che noi vediamo, che qualche cosa del legno resta quando si è fatto fuoco; e che non di ogni poco legno si fà vn gran fuoco; bisogna per tanto, che qualche cosa, che era prima sotto la forma del legno, resti ancora sotto la forma del fuoco; e quí si cerca, se tal forma congiungendosi con la materia, ricerchi vna cosa da mezzo, come colla, che la vnisca, e si chiami vnione.

Alquanti Dottori, specialmente moderni cotale vnione da mezzo ricercano, perchè si

si faccia della materia, e forma il compoſto; e queſta chiamano vna terza entità modale, come di ſopra detto habbiamo. Il maggior argomento, che apportano per prouar la ſentenza loro è, che può Iddio ſeparare la forma dalla materia, come ſi vede nel Santiſſimo Sagramento, là doue gli accidenti, che pure ſono forme accidentali, ſono dalla ſoſtanza, e conſeguentemente dalla materia ſeparati; ſtando adunque ſeparate per diuina virtù materia, e forma, ſe ſi hanno poi ad vnir ed à congiungere, certo non baſtano elleno, perchè coſi ſono ſeparate; dunque vna coſa da mezzo ci vuole per congiungerle, queſta è l'vnione; In oltre non paſſa mai vna coſa da vn contradittorio in vn'altro, ſenza qualche mutatione reale; ma la materia, e forma, di non vnite ponno paſſar ad eſſer vnite; dunque è neceſsario, che ſi faccia qualche reale mutatione, perciò queſta non può eſſer altro, che l'aggiunta della vnione; dunque ſi dà la vnione da mezzo.

Al contrario diſcorre S. Tomaſo con altri più antichi, affermando, che ponno inſieme vnirſi la materia, e la forma, e fare vn compoſto ſenza tale vnione da mezzo, e lo proua

ua il gran Dottore nel libro ſuo contra i Gentili.

lib.2.c.71. Prima con l'autorità manifeſta del filoſofo, il quale nell'ottauo della Metafiſica al capitolo vltimo, trattando in qual maniera la materia, e la forma ſi vniſcano, poichè alcune coſe, dice, ſi vniſcono con certa viſcoſità, o colla; mà qui non ci và ne colla, ne altro, perchè la materia, e la forma ſono vnibili vltimamente da ſe ſteſſe ſenz' altro mezzo, perchè vna è potenza, cioè potente a riceuere, e l'altra è atto, cioè che da ſe ſteſſo riducela ad atto; eſsendo adunque da ſe ſteſse vnibili, ſolo ci vuole vn'agente di fuori, che le vniſca; perchè coſi ſenz'altro mezzo faranno vn compoſto; ecco le ſue parole, replicate da lui più volte in quel capitolo; Cauſa vero eſt, quoniam potentiæ, & actus rationem quærunt vnientem, & differentiã, cioè come ſpiega l'Angelico, vna coſa differente da loro, che le vniſca. Eſt autem, vt dictum eſt, vltimæ, materia, & forma idem, & hoc quidem potentia, hoc vero actus; quare nulla alia cauſa eſt, niſi ſi quid fuit, tanquam ex potentia in actum mouens, che è l'agente eſterno; può Ariſtotele qui eſſer

più

più chiaro, che pure altroue riesce assai oscuro? ed è, come se dicesse; come vuoi tu per vnir due colle insieme, cercar vna terza colla da mezzo; le due colle sono da se vnibilissime, dunque non occore vna terza colla; così la materia, e la forma sono atto, e potenza, che vuol dire vltima ragione di vnibilità, colla, e colla, dunque non occorre, che tu cerchi vn'altra terza colla ad incollarle?

In oltre cotesta tua vnione da mezzo è vna entità ancor essa, chiamala modo, e come ti piace, basta, che è vna entità incompleſsa terza, che soprauiene alle due entitá separate, cioè materia, e forma; dunque prima bisogna, che ella si vnisca con vna di loro, e poi con l'altra; se con questa si può la forma, per esempio, vnire da se stessa, perchè da se stessa non può vnirsi con la materia? di poi di trè entità incõpleſse, bisogna poi farne vna quarta cõpleſsa; vedi quãte entità? di poi doue la metti questa vnion? nella materia? o nella forma? perchè vna esẽdo nõ può essere da due sostentata; hor sè è nella materia, per esẽpio, come si attacca ella alla forma? vn poco di quà, ed vn poco di là, come la colla? ve-

di quãte colle ſoperchie, maſſime che habbiam'detto con Ariſtotele, che la materia, e la forma ſono da ſe baſteuolmente colla, e ſono le vltime ad eſſere vnibili: oltre che come può eſſer vna medeſima entità in vno, e toccar e ſtenderſi all'altro, di maniera che non ſia ancor in quello; e coſi ſarà in due ſoggetti diſtinti vn'iſteſſa entità ilche è impoſſibile. Suarez nella ſua Metafiſica alla ſettima diſputa dice che è da vna come in iſtrada all'altra, ſi che ſarebbe in trè, nelle due entità che attacca, e nella ſtrada o nel mezzo frà quelle due: chi può intendere queſte ſi fatte coſe di vn'iſteſſa entità che non è lunga ne larga?

Coſi ben prouaſi la ſentenza di S. Tomaſo, ed io per tanto l'approuo.

Al primo argomento incontrario, io concedo, che Iddio può ſeparar la materia dalla forma; quando poi ſi dice, che altro ci vuole da mezzo per vnirle, perchè le ſole due, cioè materia, e forma, ſono ſeparate, dico che altro non ci vuole, che l'agente eſtrinſeco che le vniſca, perchè da ſe ſono vnibili, come colla, e colla.

Al ſecondo concedo parimente che niente

ente passa da vn contradittorio all'altro senza qualche mutatione reale; ma nego, che questa sia la vnione di mezzo aggiunta; ma è il complesso, che si fà di due cose separate, che di due diuentano vno, il quale vno non era prima, perchè erano due, e questo è mutatione reale sufficiente; il che chiaramente insegna Aristotele nel settimo della Metafisica al testo 60. doue dice, che Ba. non è B, ed A, sciolte, e separate, ma è vn Ba congiunto; e nel quinto pur della Metafisica dice, che il sei non è due volte trè, ma è vn sei, Bis tria non sunt sex, sed semel sex, est sex; doue non solo dice, ma proua ciò che dice, cioè che il sei non è due volte tre, perchè due volte tre son due, ed il sei è vno. Ecco adunque come l'vno composto, e complesso è distinto dalle due cose incomplesse, e disunite, ma non è distinto per vna terza entità incomplessa, che soprauenga, ma perchè di due incomplesse si fà vn complesso, che far si può sol per compositione, non per additione secondo la mente di Aristotele, come sopra. E così altroue il medesimo filosofo trattando dell'vno dice, che altro è vno semplice, come diressimo l'Angelo; altro è vno

composto, e complesso, vt id cum quo, come la materia, e la forma in vn composto, ò due parti quante, prima diuise, poi continouate insieme, come due goccie di acqua, che si fanno vna; altro è vno, in quo, come il corpo nel luogo; altro vno, a quo, come l'effetto, mentre dipende nel farsi dalla sua causa; li quali complessi sono vni, o vniti, qual più perfettamente, qual più imperfettamente, ed in questa maniera con questi tre complessi, cum quo, in quo, ed à quo, tu torrai via li modi di vnione, di vbicatione, e di dipendenza, che mettono li moderni della prima sentenza sopra citata senza necessità, e con poco fondamento di verità.

QVISTIONE VIGESIMAQVARTA.

Se alcuno sia veramente fortunato, ò sfortunato.

DAlla diuina scrittura, salda pietra, ed immobile di verità habbiamo, che si; la doue dice il Profeta, scribe vi-
Hier. 22. virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur. Scriui anticipata-

mente,

mente, che costui sarà vn'huomo sterile, che non sarà mai frutto stagionato, ne sarà mai nè suoi giorni fortunato.

Adduce questo luogo S. Tomaso nel 3. libro contra i Gentili al quarantunesimo capitolo, e distesamente spiega, come può alcuno essere fortunato, o sfortunato.

Per intelligenza deuesi sapere, che fortuna si dice quella causa, alla quale siegue alcuno effetto fuori dell'intentione dell'agente, come che vno, cauando la terra per coltiuar il campo, troui vn tesoro, tale inuentione del tesoro si dice essere dalla fortuna, perchè chi caua la terra, non la preuide, ne la pretese. E perciò gli antichi pingeuano la fortuna cieca, perchè non preuede, ne intende i suoi effetti; erano poi essi ciechi in farla Dea, perchè non è la fortuna alcun nume, ma è quell'istessa cagione, che fuor della sua intentione sortisce vn'effetto, come insegna pure il filosofo; onde quel che caua la terra, che fà due effetti, vn di cauar, l'altro di trouar il tesoro, rispetto al trouar del tesoro, dicesi fortuna, o causa fortuita; per tanto fortunato sarà quello, a cui spesso auuengono simili effetti fuor della sua intentione,

se

se sono effetti prosperi, e desiderabili; si come sfortunato diraſſi colui, a cui spesso intrauẽgono cotali effetti auuersi, e spiaceuoli.

Dunque, mi dirai, a questa maniera tutti gli huomini dirsi possono, hora fortunati, ed hora sfortunati, perchè non vi è alcun di loro, al quale non succeda talhora qualche prospero euento, e talhora qualche auuerso fuor della sua intentione; e nondimeno non si dice cosi, che tutti siano tali, ma di vn si dice, che è fortunato, dell'altro, che è sfortunato, e questo accenna la scrittura diuina nel luogo sopra citato.

Rispondo, che perciò io dissi, chiamarsi fortunato, o sfortunato quello, a cui spesso, e per lo più tali effetti succedono.

Dunque dirai, se spesso, o per lo più tali effetti succedono, bisogna dire, che vi sia qualche causa superiore, onde l'huomo tali effetti fortisca.

Rispondo, che vi è causa superiore, e questa è di tre sorti, come pure insegna nel luogo citato il Dottor Angelico. Primieramente il Cielo fà vn'huomo fortunato, o sfortunato, mentre con le sue influenze cagiona nel corpo qualche disposition, o passione,

che

che lo inchina al suo male; come vno è inchinato dal Cielo molto alla collera, o all'amor veemente, onde nelle sue attioni è precipitoso, e però capiterà facilmente male, e gli succederanno de' mali incontri; questo tale si può chiamare mal fortunato, ed ancor mal nato, dice Aristotele nè morali intitolati Magni, perchè insino dalla sua natiuità porta seco da i corpi celesti, à i quali li nostri soggetti sono, tale inchinatione. è vero, che hauendo l'huomo l'arbitrio, e la volontà libera, con la quale può trattenere, & resistere alle inchinationi, e passioni del corpo, può ciascuno a tale infortunio rimediare in se stesso; onde si dice, che sapiens dominabitur astris, che il sauio non si lascia dominare, ma domina esso alle stelle; ma perchè sauij, cioè prudenti, e virtuosi sono pochi, ed i molti seguono le inchinationi, e passioni del corpo, per questo molti sfortunati nascono, e muoiono, e ne sono essi in colpa; perchè alla fine quella passione impressa nè loro corpi da i Cieli poteuano moderarla, anzi poteua loro seruire ad ottimi fini, se haueßero l'industria, e fatica adoperato. Vn'altra causa superiore, che può fortunar i mortali, sono

gli

gli Angeli, illuminando, e proponendo all'intelletto, che tu vada, per esempio, per tale strada, doue, non sapendo, troui qualche tua ventura; e di questi intende l'Angelico quello del Salmo; Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis; e veramente què monti, così detti per la loro eminenza, stabilità, e durata, marauigliosamente illuminano, e se ne farai la proua, con raccomandarti à loro benignissimi indrizzi, di questi loro mirabili incamminamenti potrai esserne esperto testimonio.

Ma più di tutti il primo, e sommo mouēte Iddio, nelle cui mani sono i nostri cuori, e le sorti nostre, ed il quale indrizza i nostri passi, tutti modi di dire delle Diuine scritture, alla buona fortuna dell'huomo, che però rispetto di Dio non è fortuna, ma prouidenza, mirabilmente conduce: e se da quell'alto motore la natura dipende, come il fil. sofo afferma, e noi l'habbiam citato di sopra, molto più specialmente la natura de spiriti nostri da quell'eterno, e primo spirito dipende, e di là bisogna, che aspetti il lume, il moto, e l'efficacia, onde fortunato è chiunque dicesi esser tale; si come sfortunato chi da'-

da'Cieli,e dà ſpiriti maligni riceue inclinatione,e l impulſo, rendendoſi indegno con la ſmemorataggine ſua, e peruerſità dell'aſſiſtenza,ed influſſo de'buoni.

QVISTIONE VIGESIMAQVINTA.

Se li correlatiui ſiano ſempre inſieme.

PER correlatiui intendiamo quelli enti, o quelle coſe, che intender non ſi poſſono ſenza ordine dell'vna all'altra, come, padre è correlatiuo col figlio,perchè nõ ſi può intendere padre ſenza ordine al figlio, ne figlio ſenza ordine al Padre;coſi parimente ſimile non ſi può intender alcuna coſa, che non s'intenda vn'altra pur ſimile. hor ſi diſputa qui,ſe li dùe correlatiui ſiano ſempre inſieme, e di queſto ſi può far quiſtione in due modi, ò ſe ſiano ſempre inſieme quanto all'intenderſi di maniera,che ſe vno ſe ne intenda, ſia neceſſario parimente, che s'intenda l'altro,e queſto ſi chiama da Ariſtotele, e da filoſofi,eſſer inſieme di natura. O pure ſe ſiano inſieme quanto all'eſſere reale di maniera,che ſe vno è realmente,ſia neceſſa-

rio, che l'altro suo correlatiuo sia pur esso realmente, come se vna immagine realmente è simile al suo prototipo, sia necessario, che il prototipo sia realmente; realmente essere vuol dire hauer il suo essere nel mondo.

Quanto al primo, Aristotele insegna, chè ordinariamente sono insieme per natura, cioè quanto all'intēdersi, ma si hà ad auuertire, dice egli, che ben si assegni il correlatiuo, perchè se si assegnasse male, non sarebbero sempre così insieme; perchè chi assegnasse per correlatiuo del capo l'animale, non bene assegnerebbe, perchè vi sono de gli animali, che non hanno capo; ma assegnar bisogna per correlatiuo del capo il capitato, cioè l'hauente capo, e così sono insieme quanto all'intelligenza; parimente del timone non è il correlatiuo la naue, ma il timonato, & così pure sono insieme; dipoi dice, che non tutti li correlatiui sono insieme per natura, cioè per natural congiuntione d'intelligenza; perchè vi sono delle cose scibili, ma non è necessario, che insieme s'intenda, che vi è la scienza di loro.

Ma in questo il filosofo s'inganna, e cade nell'errore, nel quale haueua poco fà auuer-

tito

tito gli altri, perchè non vi cadessero, cioè che bisognaua bene assegnare i correlatiui per intendere se erano insieme; là doue esso qui male gli assegna, perchè il Scibile non è correlatiuo alla scienza attuale, come esso pone, ma alla scienza possibile, e così sono insieme, perchè se vi è scibile, vi è anco di necessità scienza possibile di quello. Eccò quanto è facile errar tal hora anco i Sauij, e contradirsi in poche righe; non ardirei d'intaccar il filosofo di questo errore, se altri ancora non l'hauessero auuertito, e particolarmente Burleo; e questo sia detto, perchè si vegga, che Omnis homo mendax; ed acciò gli errori dè grandi huomini tolgano la presuntione del molto sapere a i minori.

Quanto al secondo quesito, se quando vn relatiuo è realmente, bisogni ancora, che realmente sia il suo correlatiuo. Molti, massime moderni, vogliono di sì, parlando di certa sorte di relationi, che si chiamano predicamentali, come sarebbe di similitudine, di egualità, e simili, talche vogliono questi, che vna immagine per esempio di S. Carlo per essere realmente simile, bisogni ancora, che realmente sia S. Carlo.

A me pare il contrario, e mi ricordò, che vna volta vn tale argomentando in Milano in presenza di quello Eccellentiss., e dottissimo Senato, per prouare, che poteua essere realmente simile l'immagine, ancorche realmente non esistesse il prototipo, questi diceua; siano qui quattro immagini di S. Carlo, frà di loro diuerse di fattezze; e siano proposte ad vn vecchio, che S. Carlo hor defunto habbia conosciuto viuo, dirà costui, questa è simile a S. Carlo, quelle altre nò; dunque la immagine realmente è simile, quantunque realmente non esista il suo termine correlatiuo. Finita la disputa, in passando, ciascun di quelli nobilissimi Senatori diceua all'argomentante, io sono del vostro parere; ed io parimente ad vn tanto Senato mi sottoscriuo, in compagnia del sottilissimo Gregorio di Rimini.

QVIS-

Se dato, che vn'Angelo assumesse personalmente sei nature humane indiuidue, cioè di Pietro, di Paolo, di Andrea, di Giouanni, di Giacomo, di Tomaso, sarebbe detto Angelo vn'huomo, o ne sarebbe sei.

CHI dubita, dice vno, che sarebbe detto Angelo insieme sei huomini, posciache sarebbe Pietro, Paolo, &c. e potrebbe Pietro esser in Chiesa, e Paolo esser in piazza, ed Andrea in prigione, e Giouanni in mare, e Giacomo in villa, e Tomaso in letto ammalato.

In contratio è, che altro è hauer vno sei humanità indiuidue, ed essere sei huomini indiuidui; perchè huomo vuol dire hauente humanità, e se vno è l'hauente, ancorche siano più humanità, sarà vn'huomo solo non più huomini. Non vediamo noi, che vn'hauente hà più nature diuerse, come vn'hauente l'humanità è parimente hauente la bianchezza del volto, la negrezza de capelli la figura; e queste son nature diuerse, le quali non si ponno affermare l'vna dell'altra, perchè

chè non si può dire la bianchezza del volto è la negrezza dè capelli, e nondimeno queste nature nel suo nome concreto si ponno affermar tutte dell'hauente, e si può dire tale huomo è bianco di faccia, negro di capelli, &c. perchè il nome concreto significa l'hauente, e perchè l'hauente la humanità, è ancor hauente la bianchezza del volto, e la negrezza de capelli, per questo si può affermare, che è bianco, nero, &c. perchè, come hò detto, i nomi concreti significano l'hauente; onde se l'hauente è vno, ancorche haueſſe mille diuerſe nature, vno ſarebbe nel nome concreto, quantũque foſſero mille le nature in attratto; anzi questa è la ragione, che del concreto si predicano, o si affermano diuerſe nature in concreto, che non si poſſono frà loro predicare, o affermar in attratto, perchè tu non puoi dire la bianchezza del volto, è la negrezza dè capelli; e nondimeno puoi dire, il bianco di volto è nero di capelli, perchè nell'attratto non si significa l'hauente, ma ben si nel concreto; e perchè l'hauente la bianchezza del volto è ancor hauente la negrezza de capelli, per questo si può dire tale huomo è bianco di volto,

e nero

nero di capelli. Dunque in proposito nostro, perchè l'Angelo è l'hauente le sei humanità, cioè la Petreità, la Paulinità &c. ancorche quelle siano sei humanità in astratto, in concreto però sono vn solo, perchè vn solo è l'hauente, e così si può dire, che l'Angelo, che è l'hauente, è Pietro, è Paolo, è Giacomo, vn'huomo solo, cioè vn solo hauente sei humanità; altrimenti se il concreto fosse più che vno, non sarebbe vno l'hauente, e così sarebbe contro la suppositione fatta da noi, che vn'Angelo haueſse sei humanità; dunq; quando si parla di huomo, che vuol dir concreto, ed hauente, vn'huomo sol dir si può, quantunque in astratto siano sei, e mille humanità. Questo discorso l'hò poi trouato assai chiaramente distesso dall'Angelo delle scuole S. Tomaso nella terza parte q. 3. a 7. ad 2. vedi ancora sopra l'istessa terza parte Gregorio di Valenza grandissimo Filosofo e Teologo. Non è adunque assurdo, che vn'Angelo, che può occupar molto spatio, secondo lo spatio, che può occupare, con vna humanità fosse in Chiesa, con l'altra in piazza, si come vn'istesso huomo di fatto è bianco in viso, e nero nè capelli.

Così

Cosi mirabile il Diuin Verbo per la Diuinità era impassibile, per la natura humana passibile, e l'assunse per patir per noi, chè patir non poteua nella diuina sua natura, acciò impariamo noi a patir volentieri per lui, imitando qui la humanità passibile, per poi godere la impassibile sua Diuinità.

QVISTIONE VENTE IMASETTIMA.

Che cosa sia il tempo.

IL tempo è vna misura della durata delle cose, che principiano, e finiscono in tẽpo, perchè se non principiassero, e finissero in tempo, non si potrebbono col tempo misurare; si come con vna canna di dieci palmi non si potrebbe misurar vn panno, che non hauesse principio, ne fine. hor tutte le cose, che durano in tempo, hanno la sua durata successiua, perchè potendo non essere la permanenza dell'esser loro, che è la lor durata, non l'hanno tutta insieme, ma la vanno acquistando a poco a poco, ò perchè il loro essere è successiuo, come l'essere del moto, o perchè coesistono ad vna cosa successiua,

cioè

cioè al tempo. Essendo adunque il tempo misura della durata successiua, bisogna che anch'esso sia cosa successiua, perchè sia proportionata la misura al misurato; ma cosa successiua, altra non è che il moto, dunque il tempo è moto; ma perchè la misura, bisogna che sia nota a tutti, e certa, e regolata, non ogni moto è tempo, ma il moto del Sole, e della Luna, che è noto à tutti, e certo, e regolato, questo sarà il tempo; hor ogni misura si riduce all'vnità, la quale si và replicando, e così il mensurabile, si misura come con vn palmo, e poi con vn'altro, e son due, e poi con vn'altro, e tre, e và discorrendo, si che la misura non è senza numero; per questo Aristotele diffinì il tempo, che fosse il moto numerato, e distinto in parti, che sono prima, e poi; onde il moto che fà il Sole da Occidente in Oriente, distinto in dodici parti, che si chiamano mesi, è l'anno; ed il moto, che fà la Luna, distinto in quarti, è il mese; ed il moto, che fà il medesimo Sole, distinto in dodici hore, è il giorno.

Ma dirai, quando il Sole si fermò al tempo di Giosuè, non si fermò però il tempo, dunque il moto del Sole non è il tempo.

Risponde, che ogni moto regolato è tempo, perchè può misurare la durata delle cose, onde con li horiuoli da poluere misuriamo la durata, ed essi ancor son tempo, e quãdo il Sole non compariſce, il contadino con la sua fatica, e ſtanchezza misura il giorno, ed altri con la digeſtione del cibo le hore misura; dunque quando il Sole si fermò, non si fermò il tempo, perchè si potè misurar la durata di che che sia con altro regolato moto, che all'hora fù il tempo.

Dirai di nuouo, dunque se ogn'altro moto regolato è tempo, quanti sono i moti regolati, tanti sarebbono i tempi, e nondimeno nessuno dice, che come sono insieme molti moti regolati, così anco siano insieme molti tempi, ma vn solo dicesi esser il tẽpo.

Questa è sottile oppositione, che si fà Aristotele; ma risponde, che se bene sono molti moti regolati, la distintione però loro in tante parti, delle quali vna è prima, e l'altra è poi succeſſiuamente, che si chiama numero del moto è vna sola; perchè quella del moto del Cielo, che è, essendo insieme con quella tanta parte del moto di vna ruota di horiuolo, non si può dire, che siano due, vna prima, e

l'altra

l'altra poi, poichè sono insieme, dunque è vna parte, perchè non si oppongono secondo il prima, e poi, come si oppongono le parti del tempo, dunque tutte le parti dè moti, che sono, mentre è quella del Cielo, si chiamano vna parte di tempo, perchè non si oppongono secondo il prima, e poi, e così in ragion di moto sono molti li moti, ma in ragion di tempo è vn solo, si come, dice il filosofo, sette caualli, e sette cani in ragion di caualli, e cani son diuersi, ma in ragion di numero non son diuersi: quindi puoi vedere, che vno è il tempo ancorche siano mille moti, e che non è vno perchè vno sia il moto del Sole, come hanno molti affermato, e fra questi Suarez nella sua Metafisica alla cinquantesima disputa, atteso che questo non basterebbe per constituir vn tempo, come hò detto in caso che si fermò il Sole, che così bisognerebbe, che fosse fermato il tempo; ma è vno in ragion di numero, secondo le parti sue prima, e poi, che quantunque di molti moti sono però in vna sola maniera, perchè non è prima la parte del moto del Cielo di quella che è della ruota, che insieme insieme si fà.

Dirai di nuouo, se il tempo è il moto, dunque se volesse Iddio, che per mezz'hora nessuna cosa si mouesse, non vi sarebbe tempo; e pur dall'altra parte vi sarebbe, perchè tal cessatione durerebbe mezz'hora. Rispondono alcuni, che vi sarebbe il tempo immaginario. Ma io dico loro, che questo tempo sarebbe ben nell'immaginatione loro, ma non fuor di quella, anzi ancor nell'immaginatione loro sarebbe falso, perchè immaginano quello, che non è, immaginando esserui prima, e poi, che son parti del tempo, e pure nel mondo cessato ogni moto non vi sarebbe prima, e poi.

Rispondo adunque, che se volesse Iddio, che ogni moto cessasse, si che non fosse al mondo prima, e poi, che questo vuol dir moto, non vi sarebbe durata di mezz'hora, ne di alcun tempo, perchè non è mezz'hora, ne tempo, se non s'intende esserui prima, e poi, cioè vna parte di moto che sia prima, ed vn'altra che sia poi; immagina dunque, se vuoi immaginar bene, che cessando nel mondo ogni moto, non vi sia ne prima, ne poi, e vedrai, che non potrai immaginare esserui tempo.

QVIS-

QVISTIONE VENTESIMAOTTAVA.

Se sopra l'aria vi sia l'elemento del fuoco.

ALcuni, e specialmente Cardano, lo negano. Prima, perchè non si vede, e pure essendo lucido veder si dourebbe.

Secondo, perchè abbrucierebbe ogni cosa, imperciochè se vna cometa accesa molto scalda, e perciò varie infermitadi adduce, che sarebbe vna grande sfera di fuoco, occupante l'vniuerso sotto la Luna, come comunemente si pone?

Terzo, ouero egli è dell'istessa specie col nostro, o pure di diuersa, se dell'istessa, haurebbe bisogno come il nostro di continouo pascolo, per conseruarsi, onde già tutto haurebbe diuorato, e consumato; se di diuersa, sarebbono cinque elementi.

Quarto, non opera niente la sù, perchè non discende abbasso, per comporre i misti.

Il contrario si asserisce da Aristotele, e Platone cò gl'altri filosofi comunemente d'accordo; ed è molto ragioneuole, che vi sia.

Prima, perchè noi vediamo, che il fuoco natu-

naturalmente ascende, dunque bisogna, che il suo luogo sia sopra l'aria; in oltre il caldo fà leggiero, dunque il fuoco, che è caldissimo, sarà più leggiero di ogn'altro corpo sotto la Luna, dunque dee stare sotto di quella sopra gli altri.

Secondo, si danno tre altre combinationi di elementi, di freddo, e secco, come è la terra; di freddo, ed humido, l'acqua; di humido, e caldo l'aria; perchè non vuoi che vi sia la quarta di caldo, e secco il fuoco? e ciò per la consonanza dell'vniuerso, onde cantò Boetio del grande Iddio che le quattro nature de gli elementi quantunque dissimboleggianti compone insieme, ed accorda, Tu numeris elementa ligas, vt frigida flammis, humida conueniant siccis; così vediamo nel microcosmo, l'huomo, quattro humori elementari, la flaua, bile ignea, il sangue aereo, la flemma acquea, l'atra, bile, ò melancolia terrea; aggiungasi, che molto più questo elemento, che gli altri porre bisogna, perchè maggior necessità ne hanno i viuenti, atteso che la vita stà nel caldo.

Rispondesi adunque al primo argomento da molti, che non è necessario, che si vegga,

ga,o perchè non hà colore,o perchè è molto lontano,e sottile: ma questa risposta a me nõ piace; perchè a questa maniera si sarebbe l'attione,cioè la visione in distante,se vedessimo il Sole,e non vedessimo tutto ciò, che è frà mezzo noi,ed il Sole?

Rispondo adunque,che si vede,si come si vede ancor l'aria, perchè se l'aria nõ vedessi, nõ potrei giudicare,come l'vccello che vola, è solamẽte lõtano tãti palmi, da più a meno; perchè domando io,come puoi tu ciò giudicare?d'onde lo caua l'intelletto,che così giudica? al certo non può saperlo altronde, che dall'occhiò,che vede la distanza, perchè vede il corpo che la fa, che è l'aria, frà mezzo l'occhio,e l'vccello;dunque l'aria si vede; vedesi ancora il fuoco,ma non ti par di vederlo, perchè non rosseggia come il nostro, il cui rossore vien dalla densità, là doue quel di là sù rarissimo, e purissimo non pare dall'aria differente.

Al secondo rispondo, che non abbrucia, come la cometa, perchè è in materia più rara; oltre che alla cometa và accompagnato vn grande stemperamento nell'aria, onde si cagionano le infermità nè corpi.

Al

Al terzo dico, che è dell'istessa specie col nostro, ma perchè il nostro ascende del continouo, se si hà quaggiù a conseruare, bisogna, che se ne generi altro nuouo, onde perciò hà bisogno di nodrimento, il che non corre là sù.

Al quarto dico, che opera assai, ed è molto necessario per la conseruatione dè viuenti; guai a noi, che assediati de gli elementi freddi, essendo l'aria poco calda, se non vi fosse il fuoco di sopra, viuere lungamente non potressimo: ci conserui pure il benignissimo Iddio il caldo celeste per i corpi, & ancora il sopra celeste per i spiriti.

QVISTIONE VENTESIMANONA.

Se qualche nome conuenga a Dio, ed alle creature vniuocamente, cioè all'istessa maniera; e se Iddio si riponga nè predicamenti.

NON è così facile risponder a questo quesito, trouandosi alcuni detti di grandi, e molto autoreuoli Dottori, che paiono l'vno all'altro contrarij. Alcuni sublimi Teologi hanno insegnato, che gl'istessi nomi

nomi di ente, di sostanza, e simili, che pur sono tanto vniuersali, che pare, che a Dio ancora conuengano, ad ogni modo si possano di lui negare, dicendo non esser Iddio sostanza, ne ente; atteso che ogni concetto, che da noi si forma, e conseguentemente ogni nome, per esser trouato a fine di significar i nostri concetti, per la sua imperfettione è di Dio indegno; così si caua da S. Dionigi Areopagita nè libri della mistica Teologia, da Boetio altresì nel libro della Trinità, da S. Damasceno Della fede Ortodossa al libro primo, al quarto capitolo, e dè più moderni da Giouan Pico Mirandolano nel trattato dell'ente, ed vno.

D'altra parte S Agostino nel quinto libro della Trinità al cap. 8 e seguenti afferma, che i nomi di sostanza, e di relatione a Dio si confanno; e S Damasceno nel primo libro della fede Ortodossa, a capi noue, dice, che i nomi di Paternitá, e figliatione, così a Dio, come alle creature son comuni, secondo quello di S. Paolo, affermante, che da Dio deriua il nome di Paternità, che in terra vsurpiamo. A quo omnis paternitas in Cœlo, & in terra nominatur; e S. Tomaso nel

quarto contra i Gentili à cap. 11. alla Diuina figliatione, ed alla humana fà comune vna istessa diffinitione, dicendo, che ella è vna processione, o emanatione di vn viuente, generato dal generante, in somiglianza, ed identità di natura.

Hor suppostì questi detti di cosi gran sauij, che paiono discordi, e contrarij, che si hà egli a tenere in questa materia? sono eglino comuni cotali nomi? sono vniuochi, cioè che non solo siano vna istessa voce, o nome, ma che habbiano vn istesso concetto, da noi formato nella mente, tanto rispetto a Dio, quanto alle creature? perchè, se diremo esser vniuochi, si potrà Iddio riporre nella serie dè dieci predicamenti, assegnati da Aristotele; se nò, ne pure si potrà in quella riporre, come pare, che voglia S. Tomaso, il quale dice in più luoghi, che Iddio non è in alcun genere, cioè ne di sostanza, ne di relatione, che sono due generi di què dieci, che predicamenti si appellano.

Io per me direi, che vn nome potesse essere vniuoco, cioè conuenire a più cose secõdo la istessa diffinitione, o concetto, che ne formiamo, a differenza di quelli nomi, che

si

si chiamano equiuochi, perchè se bene sono vn nome solo, che a molti conuiene, non conuiene però a quelli secondo la istessa diffinitione, o secondo l'istesso concetto, perchè diuersi concetti di loro si formano, come quando dico cauallo, e voglio comprendere sotto questo no ne tanto il cauallo terrestre, come il marino; cotal nome, equiuoco si addimanda, perchè se bene è vno, e cõuiene a molti, non conuiene però loro all'istessa maniera, e secondo l'istesso concetto, perchè altro concetto si fà del cauallo terrestre, altro del marino: il nome adunque vniuoco, cioè che conuiene a più secondo la istessa diffinitione, e concetto, come il nome di animale, che conuiene a più, cioè all'huomo, al cauallo, e và discorrendo, ed è vniuoco; perchè in quanto formiamo concetto di animale, cioè d vn viuente sensitiuo, tanto lo formiamo dell'huomo, come del cauallo, essendo così l'vno come l'altro viuenti sensitiui; può considerarsi in due maniere, oueramente in quanto nella natura delle cose, alle quali cotal nome si attribuisce, è fondamento di formar vn concetto solo a tal nome corrispondente; o pure in quanto non

vi è già nelle cose tal fondamento di formarne vn sol concetto, ma noi per la imperfettione dell'intelletto nostro, che di molte cose non forma degno, ed aggiustato concetto, lo formiamo tale, quale possiamo; il primo vniuoco lo chiameremo vniuoco Metafisico; Scoto fisico lo chiama, perchè è fondato nella natura, ma io lo chiamo Metafisico, perchè è più vniuersale, che alle fisiche materie conuenga, quantunque sia nella natura fondato; il secondo Logico lo diremo, perchè solo nel nostro modo d'intendere hà fondamento. E perchè tutte le creature, come che hanno finita, e limitata perfettione, ponno in qualche perfettione esser vguali, o totalmente simili, come sarebbe nell'essere sostanza, cioè nel sossistere da per se, senz'appoggio, o inherenza; per questo nelle creature vi è fondamento in natura onde si formi di loro vn sol concetto, ed vn sol nome significante cotale perfettione; ma frà Dio, e le creature, non si può trouar alcuna perfettione eguale, e totalmente simile, la quale sia loro comune; perchè l'essere, che è la prima, e più vniuersale perfettione, di cui possiamo formar concetto, in Dio è differentissimo

tissimo da quello, che sia nelle creature; perchè in lui è fontale, ed indipendente, là doue nelle creature è partecipato, e dipeudente; in oltre l'essere di Dio è semplicissimo, e con tutto ciò è ogni perfettione insieme; di maniera che la sauiezza di Dio non è distinta dalla sua bontà, ne può da quella separarsi, là doue nelle creature vna perfettione è distinta, e può separarsi dall'altra: quindi è, che non possiamo formare vn concetto aggiustato all'essere d'Iddio, ne ad alcuna sua perfettione; e quel concetto, che della sua sauiezza formiamo, non è propio, perchè non racchiude la bontà, ed ogn'altra immaginabile perfettione, qual è la sauiezza d'Iddio, conforme a quello, che disse Iddio a Mosè, che se gli si mostrasse egli vederebbe insieme ogni bene. Ostendã tibi omne bonum; e per tanto di Dio si può negare, che sia sauio, e che sia buono, e che sia bello, e che sia sostanza, e che sia ente; perchè li concetti di tali nomi da noi formati, a Dio non si aggiustano. Onde qualsiuogl a concetto di qual si sia perfettione, che dal nostro intelletto si formi, à Dio nõ conuiene, parlando secondo il fondamento,

to, che ne porge in se stessa la diuina natura; perciò nessun nome à Dio, ed alle creature conuiene all'istessa maniera, o è loro vniuoco, Metafisicamente parlando; ma perchè pure in qualche modo l'essere delle creature, ed ogni loro perfettione imita il diuino essere, e le diuine perfettioni, se bene con infinita disuguaglianza, e disparità, non mai pareggiabile; per questo sonoui alcuni nomi, che significano perfettione, li quali a Dio, ed alle creature son co nuni; e se bene richiederebbono, come hò detto, attese le nature, diuersissimo concetto, nondimeno per la imperfettione dell'intelletto nostro, che non può del diuino essere formar concetti adeguati, vn'istesso concetto cosi della Diuina, come della humana perfettione facciamo, come sarebbe quando diciamo ente, formiamo vn cõcetto comune a Dio, ed alle creature, perchè aggiunger si può a quel concetto primo di ente, increato, e creato; e cosi è nome vniuoco, non Metafisica, ma Logicamente. In questa maniera Iddio può entrare nè predicamenti, come in quello di sostanza, e relatione, giusta la mente ancora di Aristotele nel primo del-

l'etica

l'etica a capi sei, e nel primo dè Morali Eudemij a capi 5., ed in questa maniera vn nome istesso secondo l'istessa maniera a Dio, ed alle creature conuiene; e così s'accordano i detti dè Sauij, e dè Teologi riferiti di sopra da noi, e Boetio nel libro della Trinità intorno al mezzo, pare che accenni alle questa nostra dottrina, così dicendo; Quando diciamo Iddio, pare che significhiamo vna certa sostanza, ma ella è oltre ogni sostanza; in quelle parole pare, che significhiamo vna certa sostanza, dimostra che ella è vniuoca con le creature logicamente; in quelle altre, ella è oltre ogni sostanza, insegna che Metafisicamente non è vniuoca. Il Signore ci dia gratia di giungere ad intenderlo, e vederlo come egli è, già che qui non ne possiamo fare aggiustato concetto.

QVISTIONE TRIGESIMA.

Se si troui quantità, che insieme non sia sostanza, o qualità.

MOlti attendendo la diuisione delle cose, fatta da Aristotele in dieci generi, che

che chiama predicamenti, hanno ſtimato, che tali generi ſiano di coſe realmente diſtinte frà loro; e perche la quantità è il ſecondo genere, dopo la ſoſtanza, che è il primo, ed auanti la qualità, che è il terzo; per queſto hanno portato opinione, che la quantità ſia vna coſa diſtinta, e ſeparabile dalla ſoſtanza, e dalla qualità. ma non è vero, che quelli generi ſiano di coſe realmente diſtinte, e ſeparabili, ma ſono o di coſe, o di noſtri concetti diuerſi, perche talhora vn'iſteſſa coſa noi la concepiamo con diuerſi concetti, per le diuerſe perfettioni, che ella contiene, come l'anima noſtra, che è vna iſteſſa coſa, la concepiamo prima come ſoſtanza, poi in quanto ella è potente ad operare, la concepiamo ſotto nome di potenza, che è qualità, poi come operante attualmente, la concepiamo ſotto nome di attione, poi come durante, la concepiamo ſotto nome di tempo, o di euo, e coſi l'iſteſsa anima, in quanto diuerſe perfettioni, ouero operationi contiene, ſotto diuerſi nomi, e diuerſi generi riponiamo: dunque non perche la quantità ſia vn predicamento diuerſo dalla ſoſtanza, e dalla qualità, per queſto ſarà vna coſa da loro realmente

diſtinta;

distinta; ma può esser tale, e può anco non essere. e certo, che la sostanza sia vna cosa realmente distinta e separabile dalla qualità, ben si vede, perchè noi vediamo, che bene spesso si separa vna dall'altra, perchè l'acqua hora si fà calda, ed hora si fa senza caldo; dunque l'acqua, che è sostanza si separa dal caldo, che è qualità, ed accidente; così la biachezza, che è qualità si separa ancora dalla sostanza, perchè nel diuinissimo Sagramento stà la bianchezza del pane senza la sostanza del medesimo, la quale dopo le parole della consagratione non vi è più; dunque raccogliamo esser nella natura almeno due generi di cose separabili l'vna dall'altra, cioè di sostanza, e di qualità, hor la quantità, se sia anch'ella cosa separabile da ciascuna di queste due, stà in disputa.

S Tomaso, còsuoi, hà stimato di sì, perchè pure nella Santissima Eucaristia noi affermiamo, che resta la quantità de gli accidenti, cioè tanta grandezza, con quella rotondità, e figura, cose che appartengono alla quantità.

Rispondono a questo altri Dottori, che resta quiui la quantità sì, ma non distinta

dalla qualità, perchè vi è la bianchezza, la quale hà la sua quantità, e vi è l'odore, il sapore, li quali accidenti, che restano, hanno la sua quantità, cioè tanta grandezza, quanta è la figura dell'hostia, e così, sè bene la quantità della sostanza del pane non vi è più, vi resta però la quantità di questi accidēti, perchè vogliono questi Dottori, che si come ogni sostanza, che sia corpo, hà la sua quantità, così ancora ogni accidente, o qualtià corporea, e materiale, habbi parimente la sua quantità, ed in questo sono diuersi gli autori di questa seconda sentenza da quelli della prima, perchè questi stimano, che tanto la sostanza quanto la quali à corporea, e materiale habbia la sua quantità, onde tante quātità sono secondo loro in ogni corpo, quante sostanze ò accidenti materiali vi sono, separabili l'vn dall'altro; là doue quelli della prima solo mettono in ogni corpo vna quantità, che basta, perchè così la sostanza, come gli accidenti materiali di tal corpo si dicano tanto, o quanto grandi.

Io veramente in parte tengo con questi, cioè che non vi è quantità, che non sia insieme, o sostanza, o qualità; imperciochè quando

do diciamo quantità, diciamo grandezza, o moltitudine. ma di che, dico io? perchè non si troua grandezza, ne moltitudine da per se, ma è grandezza per esempio di terra, di huomo, che sono sostanza, oueramente grandezza di candore, di luce, che sono qualità; e questa è quantità continoua; parimente moltitudine, che è la quantità discreta, non è cosa da se, ma è moltitudine per esempio di huomini, di pome, che sono sostanza. in oltre Aristotele nel secondo della Metafisica, dice, che quanto è quello che è vno, in potenza molti della istessa specie, ouero che è diuisibile in molte sue parti della istessa specie, ciascuna delle quali può stare da se, come vn legno, si dice quanto, perche è molti legni in potenza, poichè in molti pezzi è diuisibile, che sono tutti legni; ma si come non vi è alcuna cosa, che sia vna, che non sia oltre l'vnità qualche cosa, o sostanza, o qualità, così non vi son molti, che non siano oltre la moltitudine, o sostanza, o qnalità; perchè si come non si troua vnità realmente separata da ogn'altra cosa, così ne anco moltitudine, perchè moltitudine altro non è, che replicate vnità, dunque non vi è quantità, che

non sia insieme, o sostanza, o qualità. In oltre ogni quantità è diuisibile in parti, come vn legno tripalmare è diuisibile in trè palmi; ma se è diuisibile in parti, domando io in parti di che? certo o di legno, o di bianchezza, od altro, che sia o sostanza, o qualità. di più nel Santissimo Sagramento si vede, che la bianchezza, che resta dell'hostia, hà la sua quantità, perchè è tanto grande dopo la consagrat one, come era auanti di quella; dunque la sostanza del pane, che non v'è più, doueua lei ancora hauer la sua quantità, cioè le sue parti, nelle quali era diuisibile, perchè a tutte le parti della bianchezza, che resta, corrispondeuano le parti della sostanza del pane, dunque e la sostanza haueua le sue parti, e la bianchezza parimente, dunque ciascuna ha la sua quantità, perche gli conuiene la diffinitione di Aristotele, ch' è diuisibile in molte parti della istessa specie.

Hò detto adunque, che in parte tengo cò gli autori della seconda sentenza circa il non distinguersi la quantità dalla sostanza, o qualità. ma in parte tengo ancora con S. Tomaso, il quale dà vna quantità, che si chiama di mole, la quale accompagna ordinariamente

mente la sostanza materiale, ed è quella che fà, che non sia penetrabile vn corpo con vn'altro per questa mole; la quale insieme è qualtà, perchè è potente a resistere ad ogn'altro corpo, che habbia detta mole, e così come potenza è vna specie di qualità secondo Aristotele; nel che errano molti moderni, à parer mio, li quali in tale impenetrabilità mettono la essenza della quantità, stando che non hà che far niente la ragione della impenetrabilità con quella della quantità, se bene ad vna istessa cosa queste due ragioni formali, ouero perfettioni ponno conuenire; la qual cosa, in quanto impenetrabilità, sia qualità, in quanto può diuidersi in parti, sia quantità; e però dico, che tal qualità di mole è anco quantità, perche hà ella ancora le sue parti nelle quali è diuisibile, come hà la sostanza, ed ogn'altro accidente materiale; e questa quantità di mole resta nella Eucaristia tolcane la sostanza del pane, ed è (come ben dice S. Tomaso, come soggetto de gli altri accidenti) e così habbiamo come la quantita dalla cosa quanta, che è o sostanza, o qualita, non si distingue, e come si dà vna quantità di mole, la quale fà i

corpi

corpi impenetrabili l'vn con l'altro. habbiamo ancora la diffinitione della quantità, secondo Aristotele, che è la diuisibilità di vn tutto in parti della istessa specie del tutto, che naturalmente possono ciascuna star da per se; e questa ragione è là essenza, perchè è prima della mensurabilità, che è passione conseguente; e conuiene tanto alla quantità continoua, quanto alla discreta; là doue la estensione delle parti, che mettono alcuni per essenza della quantità, non conuiene alla quantità discreta; meglio adunque di tutti questi la diffini nel modo predetto il filosofo: e questo basti per la presente quistione.

QVISTIONE TRIGESIMAPRIMA.

Se nella rarefattione di vn corpo si acquisti nuoua sostanza, o quantità.

AMmirabile opera di natura è la rarefattione, e condensatione dè corpi, la quale è di due sorti; ouero quando vn corpo si dilata, o si ristringe per entrarui, o vscirne qualche altro, come quando vna spugna si allarga, e stringe per entrarui, o vscirne dell'acqua,

l'acqua, o dell'aria; ma questa non è la propia rarefattione o condensatione; ma è all'hora quando senza additi ne, o detrattione di altro corpo il medesimo si fà più denso, e spesso, o più raro, e disteso; e spesse volte nella natura intrauiene, o uero per alteratione di qualche corpo, che scaldandosi si dilata, ed infrigidandosi si ristringe; come si vede nella pignatta, che non piena di acqua posta al fuoco, poi scaldãdosi, si riempie, e versa anco fuora; tolta poi dal fuoco, e raffreddata l'acqua, di nuouo si ristringe, ed occupa minor luogo: ouero col moto locale solamente, pur s'inrarisce il corpo, e condensã, come si vede nel latte sbattuto, e dimenato; come pur nell'aria continuamente la quale bisogna, che mouendosi alcuno in quella, si faccia più densa nella parte anteriore, doue si fà il moto, e più rara nella posteriore, affinche non siegua vacuo, tanto nella natura abborrito; vna vessica parimente ben serrata, auuicinata al caldo, si gonfia di maniera, che appena si può comprimere; la quale allontanata di lì; più facilmente cede alla mano, perche l'aria di dentro non è più così rara, come era prima: hor di questo effetto dè corpi la ragione

gione si cerca, cioè se auuenga la rarefattione, perchè si acquisti nuoua entità reale, che sia, o sostanza, o quantità, o qualità, se bene noi già habbiamo determinato, che la quantità non si distingue dalla sostanza, o dalla qualità.

Alcuni filosofi son di parere, che si acquisti quantità nuoua, e che l'antica si perda, secondo che o cresce, o manca la grandezza del corpo Prouano la sua opinione, perchè la mensurabilità è proprietà della quantità, hor essendo che la mensurabilità è diuersa nel corpo, secondo che si và più allargando, o ristringendo, conseguentemente diuersa bisogna che sia la quantità del medesimo, dunque la quantità si muta, perdendosi l'antica, e venendone altra nuoua. Secondariamente si variano i nomi, che appartengono alla quantità, come grande, piccolo, bicubito; dunque si varia la quantità. Terzo il corpo è certo, che si muta nella rarefattione, o condentatione, ma non si muta in altro, che nella quantità, dunque questa si muta.

Altri tengono, che nella rarefattione si acquisti della nuoua quantità, ma che l'antica non si perda, si come nell'alteratione si

acqui-

acquista nuouo caldo nella mano, ma non si perde l'antico.

Altri più moderni dicono, che non si muta già la quantità, ma ben si vn modo di quella; ma perche vogliono, che cotal modo sia vna nuoua entità, poco è differente questa sentenza dalla prima.

Altri finalmente, come i Filosofi, che chiamano nominali, Ocamo, Gregorio, Giouan Maggiore, ed altri, li quali volentieri nō moltiplicano entità nella natura, seguendo di quella il costume, che quello che può con vno, nol fà con due, e come fanno i più sauij artefici, che con manco assai compiscono vn'opera, che non fanno con più gl'imperiti; tengono che senza additione, o detrattione di veruna entità reale, cotale condensatione, o rarefattione si faccia, accostandosi, o discostandosi frà di loro più le parti della sostanza, o accidenti materiali, e così più, o manco luogo occupando. Si proua questa sentenza con l'autorità di Aristotele assai chiara, il quale nel quarto della Fisica dice, che la grandezza, o picciolezza di vn corpo, o della mole sensibile si cagiona, senza che la materia, o la mole acquisti, o perda qual- 485.

che entità, perchè la materia istessa, o la mole è capace di più, e di manco estensione. Parimente l'istesso nè predicamenti al capitolo della qualità, dice, che il raro, e spesso da alcuni si stimano qualità, ma non è così, facendosi vn corpo spesso solo, perchè le parti frà di loro più si auuicinano, e raro, perchè si allontanano, il che si fà senza mutarsi qualità, ma solo luogo: poi la ragione milita per questa sentenza, prima, perchè il moto locale non è atto a produrre nuoua entità nel corpo, e pure questo solo fà raro, o denso; poi la quantità come detto habbiamo nell'altra quistione, non si distingue dalla sostanza, o qualità, ma non appariſce, che sostanza, o qualità possa nel latte produrre lo sbattimento di quello: in oltre solo con l'accostarsi più le parti insieme, o il discostarsi, ben si salua la rarefattione, o condensatione; dunque non occorre metter altro. In oltre è cosa incredibile, che mouendosi alcuno, continouamente si producano, o si corrompano nell'aria, che si fà più rara, o densa, come habbiam detto, tante nuoue entità, o tu le chiami entità reali, o modali; si che io mi attengo a quest'vltima sentenza.

Al

Al primo argomento della prima, si concede, che la mensurabilità è proprietà della quantità, la quale quantità però, come che dalla materia o accidenti materiali non si distingue, può stendersi più, e meno, come dice Aristotele di sopra citato, e però senza addittione, o detrattione veruna può hauer diuersa mensurabilità, si come la figura è anco lei proprietà della quantità, ma ella si varia solo variandosi il sito delle parti; e dell'istessa materia farai vna sfera, ed vn quadrato.

Al secondo parimente si dice, che per variarsi i nomi della quantità, basta che questa si varij, non per additione, o detrattione, ma per mutatione delle parti frà di loro, che più si accostano, o si discostano d'insieme, al che basta il moto locale.

Al terzo si risponde, che si è mutato il corpo, quanto alle parti frà di loro non quãto al tutto; se non in ordine al luogo; e così ancora resta risposto a gli autori della seconda, e della terza sentenza, perchè senza veruna additione, o detrattione tutto si salua.

Dirai, dunque l'vna parte penetra l'altra nella condensatione, e l'vna esce dall'altra nella rarefattione; ma che vn corpo si pene-

tri con l'altro non si fà naturalmente; dunque non potrebbe naturalmente farsi ne anco la rarefattione, o condensatione.

Rispondo; che non si penetrano altrimẽti le parti, perchè penetratione sarebbe quãdo restasse vna di loro, occupando per esempio vn palmo di luogo, come prima occupaua, ed vn'altra, che pur ne occupaua vn'altro palmo fuor di quella, entrasse in quella; ma non si fa cosi la condensatione; ma ogni parte occupa manco luogo, perchè come dice Aristotele, è capace di manco luogo, e di più, tal materia, o tale accidente materiale: quindi intenderai perchè si dice, che il denso è quello, nel quale molta materia stà sotto poca quantità, e raro, doue poca materia stà sotto molta quantità; là doue quantità vuol dire estensione della quantità; perchè l'istessa quantità di materia può stare in manco luogo, ed in più. Ne mi dire, dunque l'estensione è vn modo di quantità, come vogliono i moderni, poichè l'istessa quantità hor è più, hor manco estensa. Rispondo che non è modo, cioè nuoua entità, ma è le istesse parti, che fra di loro in ordine al luogo più si accostano, e più

si

si discostano, il che senza nuoua entità si fa per solo moto locale, considerata l'istessa entità diuersificata compleſſamente in ordine al luogo.

Dal detto si raccoglie, come seguendo nella natura cotale restrittione, o dilatatione di vn corpo, molto più possa l'autor della natura fare, che vn corpo stia in pochissimo luogo, anzi indiuisibilmente in ordine al luogo, come il corpo diuinissimo di Christo nella Sacra Eucaristia stà senza occupar luogo veruno, come padrone del luogo, e non da quello circoscritto.

QVISTIONE TRIGESIMASECONDA.

In qual maniera vn viuente resti l'istesso in tutta la sua vita, perdendosi di quello, ed acquistandosi sempre nuoue parti per la nutritione.

QVesta difficultà non hà luogo nell'huomo, di cui l'anima ragioneuole è la parte più principale, e migliore, la quale per non esser soggetta a corruttione, fà, che senza dubbio l'istesso indiuiduo

uiduo humano resti in tutta la vita, ancorche del corpo si variassero le parti per la cõtinoua detrattione delle antiche, ed additione delle nuoue, come hor hora spiegheremo nè bruti adunque corre il dubbio; poichè in quelli non essendo l'anima tutta in tutto, e tutta in qualsiuoglia parte, come è nell'huomo, ma essendo pur essa per la sua materialità stesa come la materia, e partibile pur come quella, ne siegue, che si come per l'attione del caldo naturale nell'humido radicale, si và consumando del continouo qualche parte materiale dell'animale, la quale si ristora col cibo nella nudritione, succedendo per esempio nuouo sangue, e nuoua carne a quella che si perde; così parimente dell'anima pur materiale, e nella materia immersa, qualche parte si vada perdendo, ed altra ristorandosi, onde se in processo di tempo si venissero a mutar tutte le parti materiali nell'animale, e conseguentemente anco le formali, che sono le parti dell'anima, cotale animale non pare, che resterebbe più l'istesso di prima, essendosi in lui mutate tutte le parti, e conseguentemente mutato anche il tutto.

Vo-

Vogliono adunque molti autori, massimè moderni, che resti l'istesso animale in tutta la vita, perchè se bene si perdono, o consumano dal caldo naturale molt'assime parti di quello, nondimeno vi restano sempre le parti primigenee, che essi chiamano, cioè quelle, che del seme furono prima formate, quãtunque le alimentitie, che poi succedono, cioè quelle, che all'animale formato già si aggiungono per l'alimento, si mutino o tutte, o per la maggior parte.

Ad altri, come a Buridana, Boccaferro, e Marsilio, ed altri, non pare che possano restare queste parti primigenee in tutta la vita, massimè, che alcuni bruti vuono de gli anni assai, anzi ancor dè secoli; imperciochè dicono questi, per qual ragione deuono restar queste parti primigenee? o per la loro moltitudine, o per la durezza; ma ne l'vno, ne l'altro basta a farle durare; perchè il caldo naturale consuma molte più parti, che non sono quelle, come si vede, quando l'animale non cresce più, e pre molto cibo vi vuole per sostenerlo, ed alimentarlo, dunque molte in tutte le parti del corpo, che tutte si nudriscono, restano consumate, perchè adun-

que

que a quelle poche prime perdonar si deue, se tanto di più in molti anni se ne consuma? ne la durezza vale a saluare, perchè quelle prima erano assai tenere, in oltre delle durissime tuttauia se ne consumano, come si vede dalle ossa, che dalle midolle prendono sempre nodrimento, le quali ossa perciò si vanno anch'esse consumando, perchè le nuoue parti, che si aggiungono per via dell'alimento, succedono alle antiche, che si consumano; dunque non appariſce ragione alcuna proueuole, per la quale tali parti debbano saluarsi in tutta la vita dell'animale; per tanto vogliono questi, che quantunque si mutino tutte le parti nell'animale, perseueri però l'istesso, per vna certa continouatione; si come il Pò è sempre l'istesso fiume, perchè continoua sempre ad esser quello, che prima incominciò; e perche l'animale il secondo giorno è quello del primo, ed il terzo quello del secondo, e così sempre mai è quello nel fine di sua vita.

Aggiungo io, che differente è la vnità del tutto nell'animale, che è corpo eterogeneo cioè di diuerse parti, dalla vnità di vn corpo omogeneo, cioè di vna istessa sorte, come è l'ac-

l'acqua, perchè le parti di questo ponno star da sè, e lungamente durare, onde non hanno molta connessione col tutto, e conseguentemente poco si attende l'vnità loro col tutto; ma le parti dell'eterogeneo, come sono quelle dell'animale non durano lungo tempo, se non sono nel tutto vnite, onde la vnità del tutto molto si attende per l'esser loro; per questo se le parti dell'omogeneo si vanno mutando, si và anco mutando il tutto; ma non così dell'eterogeneo, perchè mutata qualcheduna delle sue parti non si muta l'vnità del tutto, dalla natura intesa, a differenza dell'omogeneo, e per questo molto più resta l'istesso tutto eterogeneo, che l'omogeneo, ancorche tutte le sue parti a poco a poco si andassero mutando.

Così adunque spiegata la sentenza seconda, a me più piace, perchè veramente mi pare, che senza fondamento di probabilità si dica, che restino quelle prime parti; oltre che tanto poco ne potrebbe restare, che in paragone di tutte le altre, che si mutano, nõ potrebbe dirsi, che per rispetto di queste il tutto fosse l'istesso, si come se in vna veste ben lunga restassero sol quattro dita del

panno primiero, e se ne mutassero cinquanta palmi, non vedo come per quelle quattro dita del panno antico potrebbe dirsi la istessa veste di prima; ma ben più si direbbe tale per la continouatione, e successione delle parti, fatta a poco a poco; oltre la differenza che habbiam detto essere nell' animale dalli corpi omogenei non animati.

QVISTIONE TRIGESIMATERZA.

Se il numero sia nella natura delle cose o pur solo nell'intelletto.

S. Ant'Agostino nel libro decimo delle sue confessioni, al capitolo dodicesimo, dice, che i numeri sono nella memoria nostra, e pur non sono passati per i sensi; dipoi nell'istesso capitolo dice, che i numeri che numeriamo chiamati dà filosofi numeri numerati, cioè à dire le cose da noi numerate passano per i sensi, ma non i numeri co'quali numeriamo, chiamati numeri numeranti, donde pare ch'egli voglia dire, che il numero numerato è nella natura delle cose, ma non il numerante.

La

La ſcuola dè Tomiſti, col ſuo gran maeſtro, fà il numero coſa reale, e che ſia fuor dell'intelletto; pur dell'iſteſſa opinione ſono que'valenthuomini, chiamati nominali, Ocamo, Gregorio, ed altri, e lo prouano.

Prima, perchè, ſi come ogni coſa in ſingolare è vna per ſe ſteſſa, coſi le coſe in plurale ſon molte pur da loro ſteſſe, dunque ſi come nella natura delle coſe vi è vno, coſi nella iſteſſa vi ſon cento, dunque il numero è nella natura delle coſe.

Secondariamente, li pianeti realmẽte ſon ſette, dũque realmẽte vi è il numero di ſette.

Terzo la quantità di ſopra habbiam detto, che non è diſtinta dalla coſa quanta, cioè ſoſtanza o qualità, ma il numero è quantità diſcreta; dunque non è diſtinto dalla ſoſtanza, o qualità; ma queſte ſono realmente, dunque il numero ancora.

Quarto ſi come la quantità continoua, è miſurabile, coſi la diſcreta è numerabile ma la continoua non per queſto che ſi miſura è tanta, ma tanta è prima, che ſi miſuri, dunque la diſcreta prima che ſi numeri è tanta ancor lei, o quel che ſi dice in latino tot, che vuol dire numero, dunque il numero è

auanti che l'intelletto operi niente.

Ad altri, come ad Aureolo, ed al Dottor ſottile, pare, che il numero ſia ſolamente nell'intelletto.

Prima ſi proua con l'autorità di Ariſtotele; nel quarto della Fiſica, là doue ragiona del tempo, e dice, che il numero denario di caualli non è differente dal denario di huomini, in quanto è denario; ma ſe il denario de' caualli non foſſe diſtinto, come vogliono i nominali da i ſteſſi caualli, certo ſarebbe diſtinto, e differente da quello de gli huomini, dunque queſto denario non è ne i caualli, ne gli huomini, ne è fuor di loro nella natura delle coſe, dunque ſolo è nell'intelletto.

Secondo dieci legni, e dieci ſaſſi ſono due denarij: domando io: queſti due denarij ſe ſono realmente fuor dell'intelletto, o ſono coſa diſtinta dà legni, e dà ſaſſi, ò non diſtinta; ſe dici che non ſono coſa diſtinta, ciò non può eſſere, perchè ſe tali legni, e ſaſſi ſi prendono ſeparatamente, ciaſcuno è ſolo vno, e non due; ſe ſi prendono vnitamente tutti, ſono venti, e non due; dunque queſti due denarij non ponno eſſer coſa indiſtinta dà legni, e ſaſſi; ſe dici che li due denarij ſon

coſa

cosa distinta, ed aggiunta a i legni, e sassi; all'hora interrogo io, cotesta cosa distinta è in ciascuno de i legni, e sassi, o in tutti insieme? il primo nò, perchè ciascuno è vno, non due; ne anco il secondo; perche tutti insieme son venti, non due; dunque questo binario di denarij non è nella natura delle cose, dunque ne anco vi è alcun'altro numero.

Terzo se il numero fosse nelle cose, e nella natura, vn solo sarebbe il numero di tutte le cose, che sono nella natura; perchè non vi è ragione di metterne, o di escluderne più vna, che vn'altra; e pur noi numeriamo qualche volta dieci caualli; chi fà quella collettione di dieci, e non di vndici, se tanto se ne ponno numerar vndici? certo non è altro che l'intelletto, che faccia tal collettione; dunque il numero è solo nell'intelletto.

Quarto, nessuna cosa reale fuor dell'anima, o dell'intelletto si riflette sopra se stessa; ma vn numero si riflette sopra l'altro, perchè vi è ternario di ternarij, e binario di binarij; dunque solo nell'intelletto è il numero.

In oltre il numero è quantità discreta: dunque gli conuiene la diffinitione della

quan-

quantità, assegnata da Aristotele, che sia vna cosa diuisibile in più parti dell'istessa maniera; ma nella natura delle cose ogni cosa è vna da per se, atta solo a far numero se si congiunge con vn'altra, ma questa congiuntione, o collettione di più cose in vna, che poi si chiama numero, ed è quanto, cioè diuisibile in più parti discrete, non si fà se nó dall'intelletto, dunque il numero è solamente per opera dell'intelletto, e non è altrimenti senza tale opera nella natura delle cose; e questa è la ragione fondamentale, la quale si spiega in questa maniera; numero è collettione di più cose singolari, fatta vna, diuisibile in tante parti di vna istessa maniera; come binario, denario, centenario; questa collettione non è fatta vna, se non dall'intelletto, ne è nelle cose, se non per opera dell'intelletto; dunque il numero non è nella natura delle cose, ma è solo per opera dell'intelletto.

E questa si è la nostra sentenza, tanto del numero numerato quanto del numerante, intendendo il numero numerato non le cose solo da se, che sono tutte vne, ma le cose sommate, e raccolte in vn numero.

Rispon-

Rispondiamo adesso agli argomenti contrarij.

Al primo dico, esser vero, che ogni cosa in singolare è realmente vna, in plurale le cose sono molte, cioè sono molti vni senza collettione, e così non sono numero, ma vno, ed vno, ed vno; per esser numero, bisogna che se ne faccia collettione, e somma, la quale non si fà se non dall'intelletto.

Al secondo, quando si dice, che li pianeti son realmente sette, vuol dire, che nella natura delle cose non vi è fondamento, che l'intelletto raccolga dè pianeti più, che il numero settenario, e non vuol dire, che tal somma o raccolta sia nelle cose.

Al terzo, quando si è detto, che la quantità non è distinta realmente dalla cosa quanta, si è parlato della continua, non della discreta; perchè questa è vna collettione fatta dall'intelletto delle cose, che sono ciascuna per se stessa realmente vna; in oltre si è detto non vi essere quantità reale, che non sia sostanza, ò qualità.

Al quarto, la quantità continoua è realmente, prima, che si misuri, perchè ella è quanta realmente, cioè vna cosa diuisibile

&c.

&c. Ma la discreta non è vna, prima che si vnisca dall'intelletto, e così non è quantità, ne tantità prima dell'opera dell'intelletto.

Quello, che S. Agostino dice, che i numeri non passano per i sensi, è conforme alla nostra sentenza, perchè sono solo nell'intelletto; quando poi dice, che i numeri numerati passano per i sensi, non vuol dire le cose in quanto sommate e raccolte, ma solo le cose, che dall'intelletto si sommano, e si raccolgono, le quali non sono formalmente numero numerato, perchè così ci vuole la somma, ma sono fondamento di tal somma, e materialmente o fondamentalmente appellarsi possono numero numerato: in questa maniera ancora spiegarsi potrebbe quello che dice Suarez nella disputa centunesima Metafisica, cioè che il senso esterno conosce il numero, se egli non si facesse intendere, che tiene il numero per cosa reale, ilche è contra S. Agostino di sopra, e contra le ragioni da noi addotte: ed Aristotele nel quarto della Fisica disse, che se non può essere quello che deue numerare, ne anco può esser il numerabile; con che vuol dir chiaramente che l'esser del numero non è nella

natura,

natura, ma dall'intelletto dipende.

QVISTIONE TRIGESIMAQVARTA.

Se la Loica sia arte, ouero scienza, speculatiua, o pratica.

E D'auuertirsi, che giusta la mente di Aristotele, specialmente nel sesto dell'Etica, altro habito dell'intelletto è l'arte, altro la scienza, altro la prudenza; e se bene in più largo sentimento l'arte talhora, e la prudenza scienza si appellano, perchè dimostrano qualche conclusione certamente per la sua causa, il che, come hò detto, largamente scienza si appella; nondimeno in senso più stretto, e più propio scienza si dice quella, che si aggira intorno ad vn'oggetto, nõ operabile, ma solamente speculabile, di cui solo la verità si cerca, e chiamasi scienza speculatiua; là doue prudenza è vn habito, che si aggira intorno ad vn'oggetto operabile, per abbonir l'operante, e questo si chiama Prudenza, che ancor si chiama scienza pratica, perchè inuolue ordine alla pratti, cioè all'attione, la quale dalla effettione si distingue,

perchè praſſi, o attione è ſolo l'operatione della volontà, che fà buono, come hò detto, l'operante; là doue l'effettione, è operatione manouale, che fà buona qualche opera eſterna; e ſi come la cognitione pratica inuolue ordine all'attione, o alla praſſi, come queſta propoſitione, la virtù ſi hà da amare, coſi la cognitione effettiua, che appartiene all'arte, inuolue ordine all'opera, come queſta, la caſa coſi ſi hà da fabbricare. dunque ſcienza ſpeculatiua ſarà quella che nella ſua concluſione non inuolue ordine, ne ad attione, ne ad effettione, ma ſolo è vna ſpeculatione della verità, come queſta, il Cielo è ritondo; ſcienza pratica, ouero prudenza ſarà quella, che inuolue l'ordine nella concluſione all'attione, o ſia praſſi, come queſta, la virtù deue amarſi, poichè l'amore è atto della volontà; finalmente arte ſarà quella cócluſione, che hà ordine all'affettione, come queſta, la caſa coſi hà da fabbricarſi. eſſi auuerta, che per eſſere cognitione pratica, o pure arte, è neceſſario, che la propoſitione immediatamente in ſe ſteſſa tale ordine inuolua, o all'attione, o alla effettione, e non baſta, che da tal cognitione ſi poſſa dedurre vn'altra, che habbia tale or-

dine;

dine ; altrimenti non sarebbe speculatiua questa cognitione, Iddio è buono; perchè facilmente se ne può dedurre quest'altra, dunque si deue amare; e pure quella, Iddio è buono è speculatiua, perchè solo la verità di tale oggetto considera; deue adunque l'ordine all'attione, o alla effettione immediatamente contenersi nell'istessa cognitione della scienza pratica, o dell'arte; come è questa, la virtù si hà dà amare, la casa così si hà a fabbricare: hor suppostà questa dottrina, la quale è più conforme a i detti del Filosofo, ed ancor più distinta, e fondata, si cerca, quale de' tre habiti sia la Loica.

Alcuni hanno voluto, che sia arte, perchè le sue conclusioni sono, di far bene qualche operatione dell'intelletto, come di far bene vna diffinitione, ouero vn sillogismo; ed in questa opinione sono molti moderni, che dicono che la Loica trattiensi intorno alle operationi dell'intelletto, per farle rette.

Ma li più antichi, come S. Tomaso, co' suoi, Scoto parimente co' suoi, ed altri, vogliono, che sia scienza speculatiua; e così è, per mio sentimento.

Prouasi, perchè ella si aggira intorno ad

vn'oggetto, puramente ſpeculabile, cioè intorno al ſillogiſmo, che è ſtromento vnico di acquiſtar ogni ſcienza, e di queſto ella cõtempla la verità, o falſità, ſenza ordine veruno immediato alla operatione: in proua di che deuonſi conſiderare li principij ſuoi, dà quali ella deduce le ſue concluſioni, perchè ſe quelli ſono meramente ſpeculabili, tali ſaranno ancora le concluſioni della iſteſſa, e conſeguentemente ella ſarà ſpeculatiua ſcienzà; hor due principij ſpecialmente hà la Loica. vno è, Due coſe medeſimate con vna terza, ſi medeſimano anco frà di loro; dal quale principio ella caua, che il Sillogiſmo, nel quale il predicato della concluſione, ed il ſoggetto della medeſima, ſi medeſimano nelle premeſſe col mezzo termine, ſi medeſimeranno anco frà loro. l'altro principio è. Quel che ſi dice generalmente di ogni qual coſa ſi ſia, diceſi ancora di ogni particolare, che ſotto quella generalità ſi contenga. hor queſti due principij ſono ſolamente ſpeculabili, e conſeguentemente le concluſioni, che ſe ne deducono, come, dunque il tal ſillogiſmo è vero, e buono; il tale è ſcientifico, e và diſcorrendo. per tanto ſi conchiude,

chiude, essere la Loica scienza speculatiua, perchè hà cognitioni certe, ed euidenti del suo oggetto, che non è operabile, ma solo speculabile, per questo S Agostino disse nell'ottauo della Città d'Iddio, che la Loica cõtemplaua la verità, e falsità, cioè quella dell'intelletto, nel quale solo è falsità, contemplando questa scienza, qual sillogismo sia vero, qual falso, o apparente.

All'argomento di quei moderni, che dicono, che la Loica tratienſi intorno alle operationi dell'intellerto, per farle rette, si risponde che non fà ciò immediatamente la Loica, ma considera, qual sia il Sillogismo vero, e retto, speculatiuamente, come habbiamo mostrato di sopra per i suoi principij, che sono speculatiui; dipoi ne siegue, che conosciuto da noi qual sia il vero sillogismo; impariamo cosi à farlo tale; ma questo lo fà solo mediatamente la Loica, e però non è scienza pratica, ne arte. Ma si auuerta, che Sillogismo non è la operatione dell'intelletto formale; ma è l'obbiettiua, si direbbe nelle scuole, cioè è quella connessione di trè termini, che si fà per mezzo della operatione dell'intelletto, come questa, omne A, est

B; omne B, èst C; ergo omne A, est C, questa tal connessione si specula dalla Loica, se è vera, e non si deue chiamare operatione dell'intelletto, ma più tosto opera fatta dall'intelletto, onde meglio dissero gli antichi, come S. Tomaso, e Scoto, che la Loica considerava l'ente di ragione, cioè il Sillogismo, che è ente, o opera di ragione, che chiamò S. Agostino machinamento di ragione, perchè è vna machina, ouero stromento dall'intelletto fabbricato, onde ogni scienza si acquista.

Apparisce di quà, che la Loica, come nel citato luogo S. Agostino asserisce, è parte della filosofia, la quale da Platonici in naturale, o reale, e rationale, che è la Loica, si diuideua; ne questa diuisione è differente molto da quella dè peripatetici, che la filosofia diuideuano in pratica, o morale, ed in speculatiua, perchè questa seconda si diuideua di nuouo in reale, che è quella, che considera gli enti reali, qual'è la Fisica, Metafisica, e Matematica, ed in rationale, che è la Loica; e tanto basti di questo.

QVIS-

QVISTIONE TRIGESIMAQVINTA.

Se l'occhio vegga l'oggetto senza che questo tramandi la specie, o l'immagine di se stesso.

MOlti, specialmente moderni, affermano, che per vedersi vn'oggetto, sà di mestieri, che questo fino all'occhio tramandi la sua immagine, la quale vogliono, che sia in tutta l'aria di mezzo, che è trà l'occhio, e l'oggetto, e che sia tutta in qualsiuoglia parte, perchè si possa vedere vn'istesso monte da molti, e dalla pupilla, che non è grande più di vn grano di miglio. questa loro immaginatione vien prouata con molti argomenti, ma specialmente con questi due perchè l'oggetto è lontano dall'occhio, dunque non facendosi mai l'attione in distante, bisogna che in luogo suo vi sia vna sua immagine, la quale presente all'occhio, rappresenti l'oggetto. secondariamente noi vediamo, che tali specie, ouero immagini sono nello specchio, dunque bisogna, che siano ancora nel mezzo, imperciochè l'oggetto, che nello specchio le forma, non può far la

sua

sua attione in distante, ma è necessario, che la produca in mezzo, e così ancora nello specchio.

In questa materia si dicono da molti delle cose assai, e se ne disputa lungamente, ma io della breuità sempre amico, ed ancora di torre via dal mondo quelle entità, le quali non è necessario, che si mettano, perchè ne il senso le mostra ne la ragione le conuince.

Dico, con molti graui autori, specialmente i nominali, ed il Dandino nostro, e Giouan Battista Baliano nell' ingegnoso suo libro della Pestilenza, che cotali specie, ouero immagini delli oggetti visibili, formate nel mezzo, non si danno.

Prouasi con Durando, perchè l'occhio cotali immagini non vede, come lo asseriscono ancora quelli, che le mettono, affermando, che esse non si veggono nò, ma si ben son cagione, che si vegga l'oggetto, Non videntur vt quod, si dice nelle scuole, ma videntur vt quo: dunque dico io il senso non le vede; la ragione ne meno le conuince, perchè più tosto la ragione milita in contrario, imperciochè chi vuol credere, che nel mezzo, cioè nell'aria siano in ogni parte

di

di essa le immagini di tanti corpi, quanti sono quasi in tutto l'emisfero, che con l'occhio si vede; onde nell'istessa parte dell'aria vi siano le immagini di tanti colori diuersi, e cõtrarij, che da vno, o da moltiveder si possono, o nell'istesso tẽpo, o vno dopo l'altro, li quali però in quella particella dell'aria, bisogna che siano tutti insieme, e che non si confonda vn color con l'altro, vna immagine con l'altra, e pur nell'intelletto, che è potenza tanto virtuosa non ponno esser insieme attualmente immagini di cose tanto cõtrarie, come vuolsi, che siano nell'aria; certo cotal collettione d'immagini senza mistura delle istesse, non è credibile; ed è molto soperchia cosa volerle mettere, potendosi dire, che l'oggetto senza tali immagini in se stesso si vede.

Alla prima ragione de gli auuersarij, si risponde, che non si fà veruna attione in distante, perche l'occhio non vede vn'oggetto lontano, lasciando il vicino, che così sarebbe l'attione in distante; ma vede come suo oggetto tutto quello, che da esso occhio si estende fin doue si estende la sua vista, perchè tutto è dentro alla sua sfera; si come il

Sole illumina insieme tutta l'aria, e spatio, che da lui si stende sino ad illuminar la mia camera; perchè quel lume, che si cagiona dentro alla mia camera, quando vi entra il Sole, il quale hà la figura della finestra, non si produce quiui dalla finestra, o dal lume, che è nella finestra, perchè producendo ogni agente la sua attione in sfera, o in ritondo, non vi essendo ragione, perchè più in vna parte, che in altra, cioè più alla destra, che alla sinistra, più inauanti, che indietro l'attione tramandi, dourà in sfera produrre l'effetto suo; dunque se il lume che è nella finestra producesse il lume, che si fà dentro alla camera, non lo produrrebbe giusta la figura della finestra, ma in ritondo in ogni parte; il Sole adunque è quello, che produce tal lume, e così per la finestra passando l'attione del Sole, non può farsi se non giusta la figura della finestra; si come adunque il Sole producendo nella camera tal lume, non si dice, che fà la sua attione in distante, ma tutto lo spatio, che è frà il Sole sino alla camera, tutto insieme è dal Sole illuminato, così tutto ciò che l'occhio vede, è oggetto suo, non distante, perchè vede insieme il vicino, ed il lon-

lontano, come vn solo suo totale oggetto.

Alla seconda ragione, si dice, che quelle specie, ouero immagini nello specchio, o nell'acqua si veggono da noi vt quod, si dice nelle scuole, cioè esse si veggono, e non sono come vogliono alcuni, cagione, perche si vegga l'oggetto; ma esse medesime si veggono, non l'oggetto, (nel che da nominali mi diparto) il che apparisce ancor di quà, perche nello specchio io vedo la mia parte sinistra, che là dentro stà alla destra, e la vedo secondo la dispositione con la quale si riceue, e si rappresenta là, hor con faccia più lunga, hor più raccorciata; dunque non vedo me, ma quella immagine, che là dentro mi rappresenta, la quale quiui si forma da me, che gli sono opposto, e cagioni là quella immagine in quel corpo terso, e pulito, senza cagionarla nel mezzo, e ciò mediante il lume, ch'io spargo da me per riflesso, il qual lume riceuuto in cotal corpo, tali colori, e tali immagini è atto a rappresentare, per esser il lume molto virtuoso, e che in potenza è ogni colore; come si vede nelle nuuole, nelle quali tanto diuersamente si colora; ne è marauiglia, che tal lume faccia in tal corpo

quello, che non fà nel mezzo, perchè il mezzo, cioè l'aria nō è capace di tal rappresentatione, ma bē si il corpo pulito, e terso; si come la torpedine, che il braccio del pescatore instupidisce, non però tale effetto nella canna, o nel filo cagiona, perchè non n'è capace; nella pupilla altresi dell'occhio nostro, per esserne ancor lei capace, come il corpo terso, può tale immagine figurarsi dal lume; e questo vuol dire Aristotele, quando dice, che le forme delle cose visibili sono nell'occhio nostro, e così quando sono molto veementi, per la virtuosità dell'oggetto, durano qualche poco, ancorche l'occhio dall'oggetto si rimuoua, per l'alteratione dè spiriti visuali. Molte altre cose mirabili del lume, e della vista si potrebbono dire, ma più tocca ciò à perspettiui, che al nostro presente instituto.

QVI-

Se nella immaginatione, o nella memoria si conseruino attualmente le immagini delle cose, che passarono per i sensi esterni.

MOlti stimano, che si conseruino, perchè altrimenti non potressimo con la immaginatione, o con la memoria di nuouo cotali cose apprendere, se la specie loro, o l'immagine in vece dell'oggetto, quando non è più presente, come in tanti scrigni non si conseruasse.

In contrario è Aristotele, il quale insegna, che quando la immagine della cosa stà attualmente nel sensorio, cioè nell'organo di qualche sentimento, o sia esterno, o interno, all'hora si faccia la sensatione, come sarebbe a dire, quando nel senso interno, che è la fantasia vi è attualmente la immagine di Pietro, da me veduto hieri, all'hora io attualmente immagino Pietro; dunque all'hor quando non l'immagino attualmente, tale immagine non vi è: di più si proua non si conseruar tali immagini nella fantasia, perchè essendo questa corporea, e che le bestie *Dell'anima al Testo 121.*

ancor

ancor l'adoprano, come appariſce, che ſi ricordano delle ſtrade, per le quali molte altre volte ſon paſſate, e dè luoghi doue hanno preſo il cibo, biſognerebbe, che tali immagini in qualche corpuſcolo ſi conſeruaſſero, o nel ſangue del ceruello, o nè ſpiriti, o ſimil coſa; ma chi può credere, che tante immagini attualmente là dentro conſeruar ſi poſſano, maſſimè che il ſangue, e le parti del ceruello, ſi vanno per la nudritione continouamente mutando, corrompendoſene altre, altre generandoſi; certo biſogna ancora, che tali immagini ſi corrompano, e pur dopo dieci anni vna iſteſſa immagine di coſa veduta mi ſi rappreſenta; di più in che modo ſe ſono colà dentro tali immagini, io poſſo, quando voglio ricordarmi, hor chiamar queſta, hor quell'altra, maſſimamente che talhora non ſubito mi ricordo? da quali naſcondigli la cauo, ricordandomi?

Ma dirai, come adunque poſſo, non eſſendo preſente l'oggetto, con la fantaſia rappreſentarmelo, ſe la immagine di quello nó è nel ceruello preſente? Riſpondo, che gli atti, come confeſſano tutti i filoſofi, producono gli habiti nell'anima, coſi nella fantaſia,

sia, come nell'intelletto, li quali habiti non sono altro, che vn'habilità, che resta nell'anima, per l'atto già passato di produrne da se senza l'oggetto presente, vn'altro simile; onde l'anima istessa hà tale habilità di rappresentar a se stessa Pietro, dopo che l'hà veduto, ancor che Pietro più non sia presente; e forma da se l'immagine di Pietro, quando attualmente lo immagina, la quale immagine dura sin che dura l'atto; onde si vede la gran virtù, e potenza dell'anima, che con tanta facilità può di nuouo rappresentarsi, e formare tante immagini di cose che già hà conosciuto; si vede ancora come essa con qualche difficoltà talhora rammemora alcuna cosa, perchè forma prima l'immagine di qualche cosa à lei più nota, perchè più volte l'hà conosciuta, come del luogo, doue vide Pietro, e poi per la congiuntione, che con quel luogo hebbe Pietro, si ricorda, e forma l'immagine di Pietro; onde questo modo di rammemorare, meglio si spiega con mettere le immagini solo habitualmente, e non attualmente nella fantasia, o nella memoria, le quali però attualmente si formano, quando attualmente le immaginiamo, e le ricordiamo;

diamo; perchè se vi fossero sempre attualmente, non è così facile a spiegare come fà l'anima a cercarle, e ne più ne meno bisognerebbe ancor mettere gli habiti nell'anima istessa, per veder noi, che ella hà facilità di immaginare, o rammemorar quello, che vuole, e così soperchio è tante cose mettere senza necessità.

Così adunque con Aristotele sento ancor io. e se qualche grande autore parla di queste immagini, come che restino nella memoria, si può spiegare del rimanerui habitualmente, come già detto habbiamo.

QVISTIONE TRIGESIMASETTIMA.

Se sia più facile la conuersione di vn'elemento simbolo in vn'altro simbolo, che di vn dissimbolo in dissimbolo, come dell'aria in acqua, che in fuoco.

PER intelligenza, simboli elementi si chiamano quelli, che di due qualità, che hà ciascuno, vna ve n'hà simile nell'vno, e nell'altro; dissimboli all'incõtro quelli, che le hanno ambedue dissimili, e contrarie; ecco

per

per esempio la terra hà due qualità, freddezza, e siccità, ella è simbola con l'acqua, la quale hà la freddezza parimente come hà la terra, se bene ne hà vn'altra contraria, cioè la humidità; e l'acqua pure è simbola con l'aere, perchè questo hà la humidità, come l'acqua, se bene hà l'altra contraria, cioè il caldo, per la quale è poi simbolo col fuoco, se bene il fuoco hà l'altra contraria all'aere, che è la siccità, per la quale detto fuoco è simbolo con la terra. dissimboli adunque saranno l'aere con la terra, ed il fuoco con l'acqua, perchè hanno le due qualità ambe contrarie. di più si deue auuertire, che vna delle due qualità di ciascuno elemento per essere più attiua, che l'altra sà, che quando vno conuerte in se l'altro, più si ritardi la conuersione; il caldo, ed il freddo sono più attiue, che l'humidità, e la siccità, onde queste due passiue si chiamano, e quelle attiue.

Nel Testo 25 del 2. de Generatione.

Supposto questo, Aristotele dice, che conuertendo l'vno elemento tal'hora l'altro in se stesso come il fuoco, che vna goccia di di acqua in se gittata trasmuta, e conuerte in fuoco; il simbolo più facilmente, e più presto conuerte in se l'altro simbolo di quello che

faccia vn dissimbolo in conuertir l'altro dis-
simbolo; e ne dà la ragione, perchè più facile
è trasmutar vno, che due; hor nel dissimbolo
vi sono due qualità da trasmutarsi, nel sim-
bolo ve ne hà solamente vna; perciò più faci-
le, e più presto il simbolo, che il dissimbolo
si trasmuta.

Questa ragione a molti non piace, perchè
dicono loro esser falso, che vno più facilmé-
te si trasmuti, che due, quando per trasmu-
tar due pur due si adoperano, e per trasmu-
tar vn solo, si adopera pure vn solo, perchè
non è meno facile, ne più tempo ci vuole,
perchè due vincano due, di quello, che si ri-
cerchi, perchè vno vinca pur vno: per tanto
per saluar il detto di Aristotele, dicono che
quando egli asserisce esser più facile la tras-
mutatione del simbolo in simbolo, che del
dissimbolo in dissimbolo, intende esser più
facile, cioè douersi manco cose trasmutare,
ma non farsi la trasmutatione più presto;
così alcuni moderni con qualche antico in-
terpretano la mente del filosofo; ma tale in-
terpretatione, ben dice Toledo, è intolerabi-
le, perchè chiaramente Aristotele dice, che è
più veloce vna trasmutatione, che l'altra, e
ridi-

ridicolo sarebbe stato solamente il dire, che è più facile, perchè manco cose si hanno a trasmutare nel simbolo, imperciochè questo ognun lo sà; e se esser più facile volesse dire, che manco cose si hanno a trasmutare nel simbolo, sarebbe dire, manco cose si hanno á trasmutare nel simbolo, perchè manco cose si hanno à trasmutare; a Toleto però ne anco basta l'animo di saluar la ragione di Aristotele, e ricorre ad'altra ragione.

Dico io essere vero, che il simbolo più facilmente che il dissimbolo si trasmuta per la ragione di Aristotele, perchè vno più facilmente e più presto si trasmuta, che due, il qual detto corre allhora, quando nè due ve n'entra vno, che suol'esser più lento dell'altro, come occorre negli elementi dissimboli, nè quali vi è sempre vna qualità passiua più lenta per se stessa a trasmutare, la quale non è sempre da trasmutarsi ne i simboli, che in quella non sono contrarij; come quãdo l'acqua si hà da trasmutar nell'aria, la qualità passiuà, che è l'humidità, più lenta nella sua attione, non si hà da trasmutare, perchè l'aria è ancor lei humida, come l'acqua; essendo adunque, che ne i dissimboli

sempre cuui vna qualità piu lenta, la quale deue trasmutarsi, il che non occorre sempre ne i simboli; per questo se le altre cose son pari, cioè la quantità la densità, e simili, piu facilmente, e più presto il simbolo, che il dissimbolo si conuerte; se non son pari le altre cose, può auuenire che il dissimbolo più prestoſi conuerta, che il simbolo, come se vna goccia di acqua in vn gran fuoco si getti, più presto si conuertirà, che se si getta in vna poca terra.

All'argomento contrario adunque si risponde, che tanto facilmente, e presto due superano due, come vno vince vno, quando nè due non entri vno più lento per se stesso in vincere, che l'altro; ma se vn più lento entra nè due, sarà anco più lenta la vittoria, come occorre nè dissimboli; aggiungasi, che, cæteris paribus, due di sua natura più ponno ritardare, che vno; perchè l'impedimento può nascer da più capi. E così stà saldo il detto, e la ragione del Filosofo.

QVIS-

QVISTIONE TRIGESIMAOTTAVA.

Se alcuna cosa possa cessar di essere, senza che altra la corrompa, o la distrugga.

ARistotele insegna, e si proua con la esperienza, che molti habiti di scienze col tempo si perdono, se non si frequentano gli atti delle medesime scienze; asserisce pure il filosofo nell'ottauo dell'etica, che le amicitie, cessando la conuersatione frà gli amici, vanno in obblio, ed in desuetudine: per tanto alcuni autori, come Gabriel Biel, ed Almaino, sono stati di parere, che vi siano delle cose, che senza la causa conseruante lungo tempo durar non possono. Ma a me dà fastidio questo dire, che lungamente senza la causa conseruante non durino; perchè se per qualche tempo senza detta causa durar possono, perchè non ancor piu? stando che nessuna cosa da se stessa si distrugge. S. Tomaso dice, che accidentalmente si corrompono, atteso che non facendosi nuoui atti cò quali detti habiti si conseruano, se no fano dè contrarij, da quali vẽgono distrutti. Ma in contrario è, che vi è scienza bene si es-

so

so di vn tale oggetto, circa il quale non ammette l'intelletto errore, onde esser debba disfatto, e nulladimeno per la cessatione di simili atti tale habito di scienza vien meno.

Pare a me, che dir si potrebbe, mancare questi habiti per la sola cessatione da simili atti cò quali si conseruerebbono, e questo la esperienza dimostra esser vero; e se bene non è così facile assegnar di ciò la ragione, poichè ogni cosa, o animata, o inanimata che sia, naturalmente si conserua, onde vna goccia di acqua per più conseruarsi, e difendersi dall'ambiente contrario, si fà ritonda, e se si conserua per qualche tempo, non appariſce la ragione, perchè più lungo tempo non possa conseruarsi, hauendo sempre la medesima virtù. Ad ogni modo non sarebbe per auuentura improbabile il discorso di chi dicesse. che tali habiti sempre mai dipendono in conseruarsi dalla potenza di cui sono qualitadi, o sia questa intellettiua, o appetitiua, o sim le; si come pur vediamo alcune corporali qualitadi, come la luce, sempre hauer dipendenza dalla causa conseruante, in maniera che tolta questa, o mancando, ancor esse mancano; e perchè ogni natural

poten-

potenza è di virtu finita, e limitata, perciò auuiene, che la nostra immaginatiua per esempio, la quale hà da conseruare tanti habiti di produrre tali, e tali fantasmi, acquistandone sempre dè nuoui non può insieme stenderſi a conseruar gli antichi, perchè si sminuisce la virtù a questa, ed a quella particolare, mentre a piu cose si estende; onde, se non si rinfranca, o rinfresca con freschi atti la virtù di conseruare, o di accrescere tali habiti, bisogna che con la produttione dè nuoui manchino gli antichi; ed in questa maniera apparisce, come per la sola cessatione, mancar possa alcuna cosa per diffetto della virtù, che a conseruarla nō è basteuole.

QVISTIONE TRIGESIMANONA.

Se ogni accidente possa realmente separarsi dalla sostanza.

PAre, che possa cosi separarsi, atteso che Porfirio nella diffinitione, che apporta dell'accidente, dice questo esser quello, che può essere presente, o congiunto col suo soggetto, e può ancora da quello esser disgiunto,

giunto, come la bianchezza dall'huomo.

In contrario è l'autorità del medesimo Porfirio, il quale nell'istesso luogo, cioè nel libro de predicabili, afferma, altri accidenti essere separabili, altri inseparabili, e di questi si dà l'esempio nella nerezza del coruo, e dell'Etiope, che con esser accidente non può da quelli separarsi: quindi sorge la difficoltà a saluar questi due detti del medesimo autore; che da vna parte l'accidente possa essere disgiunto dal soggetto, nel quale si troua; dall'altra che separarsi, o disgiungersi non possa, se è vno de gli accidenti inseparabili.

Alberto Magno dice, che la nerezza del coruo, e dell'Etiope può da essi separarsi, perchè procedendo dalla caldezza principalmente; se l'vouo del coruo si prendesse, e si riponesse il suo nido in vn luogo freddissimo, insieme con l'argento viuo, e l'humor viscoso dell'oca, o altro freddissimo animale, così nascerebbe il coruo bianco; parimente l'Etiope in luogo molto freddo può nascer bianco.

In contrario, è, che saluandosi così il primo detto di Porfirio, non si salua il secondo, cioè, che tale accidente sia inseparabile.

Altri,

Altri, come Burleo, rispondono, che sò bene la negrezza rispetto al coruo, ed all'Etiope è inseparabile, nondimeno è separabile rispetto ad altri soggetti.

In contrario è, che così ne meno si salua la diffinitione di Porfirio, il quale dice, che è separabile dal soggetto, nel quale si ritroua.

A me pare, che dir si debba, che Porfirio intenda che può congiungersi l'accidente, e disgiungersi dal soggetto non nell'essere, ma nella predicatione; cioè che quello è accidente, che predicandosi in vna propositione di vn qualche soggetto può di quello affermarsi, e negarsi, senza che si distrugga l'essenza di tal soggetto; così del coruo può farsi questa predicatione, il coruo è nero, e può farsi ancor quest'altra, il Coruo non è nero, perchè non per questo si guasta, o distrugge la essenza del Coruo; perchè se vn Coruo bianco si producesse, come si può almeno per virtù diuina, non per questo mancherebbe di esser Coruo; il che non siegue de gli altri predicabili, che non sono accidenti, perchè senza di quelli la essenza non sussiste; e che si debba così intendere Porfirio, è assai manifesto, si perchè esso parla di materia Lo-

gica, che il predicare, non l'essere considera; si perchè dice, che può disgiungersi l'accidente, perchè può intendersi disgiunto.

Dirai, ma se almeno per virtù diuina è separabile tale accidente, dunque non è inseparabile come dice Porsirio.

Rispondo, che egli intende essere inseparabile naturalmente, come la bianchezza dalla neue, e la schiacciatura dal naso schiacciato.

QVISTIONE QVADRAGESIMA.

Se la fede si compatisca con la euidenza, e che sia euidenza nell'attestante.

PAre, che non istiano insieme queste due cose, fede, ed euidenza; imperciochè la fede si hà di quello, che non vediamo, per l'autorità estrinseca di chi lo afferma ed asserisce; dunque non istà con la euidenza; per questo ancora disse S. Paolo, che la fede è di cose, che non appariscono.

D'altra parte pare, che stia la fede con la euidenza; imperciochè Iddio può, stando anco dentro a i termini naturali, fare intender

der ad vno euidentemente, che esso gli parla, atteso che di questo non appariſce ripugnanza, o contradittione alcuna; hor facciam, che Iddio parlando riueli ad vno quãdo esser debba il giorno del giudicio finale; costui in tal caso sà, che Iddio ciò gli fà intendere, sà ancora, se è dotto, che Iddio nõ può ingannare, dunque euidentemente sà quando esser debba il giorno del giudicio; il che cosi egli può prouare; ciò che da Dio euidentemente si dice, euidentemente è verò; da Dio euidentemente si dice, che l'vniuersal giudicio si farà in tal giorno, dunque che si farà in tal giorno l'vniuersal giudicio, euidentemente è vero; dunque in tale atto di costui insieme stà euidenza, e fede; perchè da vna parte in tal discorso è euidenza, e dall'altra euuiancor fede, perche tutto si fonda nell'autorità di chi dice e riuela.

Dibattendosi questo frà Dottori, non manca, chi seguita la parte affermatiua, e chi la negatiuà, nel modo che di sotto spiegheraſſi.

Io per la risolutione di tal dubbio premetto, che si hà d'auuertire, che altro è, ve-

rae ſsere vna coſa certamente, altro, eſser vera euidentemente, per eſser vera certamente, e ſenza dubbio alcuno, baſta, che o ella da ſe ſteſsa generi nell'intelletto aſsenſo indubitato, come lo fà queſta propoſitione; ogni tutto è maggiore della ſua parte; o ſe non lo fà da ſe ſteſsa, il faccia mediãte qualche argomento, non ſolo proueuole, ma neceſsario, cioè neceſsariamente concludente; come queſto; quando ſi oppone la Luna frà la viſta noſtra, ed il Sole, ſi fà del Sole l'eccliſſi; domani ſi opporrà la Luna frà il Sole, e noi, dunque domani ſarà l'eccliſſi; vn di queſti due modi baſta, perche l'intelletto certiſſima giudichi qualche verità; ma non ſempre baſta perchè la giudichi euidente, perchè euidente è quella verità, che o in ſe ſteſsa ſi vede, e giudica dall'intelletto eſſer tale, ouero nella ſua cauſa intrinſeca, nella quale in qualche modo preeſiſte, e però in quella anco ſi dice vederſi, perchè la cauſa in ſe ſteſsa l'effetto contiene; e perchè eſſer può, che vn'argomento a prouare vna verità ſia neceſsario, e conſeguentemente generi nell'intelletto vn'aſſenſo certiſſimo, ma non però ſia cauſa intrinſeca di tale verità, ma

ſola-

ſolamente eſtrinſeca, qual'è vn'autorità infallibile, per tanto può eſſer ancora, che l'intelletto giudichi certiſſimamente vna coſa eſſer vera, ma non però euidentemente la giudichi tale; perchè in tal cauſa eſtrinſeca non ſi contiene quella verità di maniera, che in quella ſi vegga, ma ſolo ſi contiene, come in cauſa atteſtante; onde tal coſa ſi crede ben ſi eſſer vera, e certiſſimamente, ſi crede, ma non ſi vede, onde è vera certamente, non euidentemente.

Riſpondo hora alla quiſtione, che la Fede eſſendo vn'aſſenſo, che dà l'intelletto à qualche verità, non per vederla in ſe ſteſſa, o nella cauſa ſua intrinſeca, ma per l'autorità di chi l'atteſta, che è cauſa eſtrinſeca, ancorche ſi veda o giudichi euidentemente, che quello, che atteſta vna tal verità, è vn'autorità infallibile, e neceſſaria quanto al non errare, ne ingannare; nondimeno perchè tal verità atteſtata non la vede l'intelletto in ſe, ne meno nella ſua cauſa intrinſeca, per tanto ancorche l'intelletto certiſſimamente vera la giudichi, ad ogni modo non euidentemente la giudica tale, e per tanto l'atto di Fede, che ſi fonda ſopra l'autorità

del-

dell'atteſtante, ſia certo quanto ſi voglia, non è però euidente; e coſi la euidenza non iſtá con la fede, quantunque ſtia con quella la euidenza dell'atteſtante.

All'argomento adunque in contrario ſi riſponde, negando quella maggior propoſitione, ciò che da Dio euidentemente ſi dice, euidentemente è vero, imperciochè conceder ſi deue, che certiſſimamente è vero, ma non euidentemente a chi non vede la coſa, da Dio atteſtata, in ſe, o pure nella ſua cauſa intrinſeca; ma ſolo credelo certamente all'eſtrinſeca, e coſi ancorche ſi habbia euidenza che quello che atteſta è Dio, ſaluaſi l'atto della fede perchè non ſi hà euidenza della coſa atteſtata ma ſolo ſi crede; e queſto è quello che i Teologi più comunemente affermano che ſtia la fede cõ l'euidẽza dell'atteſtãte, ſe bene alcuni ancor lo negano; nõ iſtà però l'atto della Fede cõ la euidenza della coſa atteſtata, che è quello che ſi cercaua.

Dirai, ſe certamente ſi sà per l'argomento fatto di ſopra, che quello che dice Iddio è vero, ed euidentemente ſi conoſce, che Iddio lo dice, dunque non può chi crede all'hora non credere, dunque non è libero a

cre-

credere, e così in tal caso l'atto di fede non sarebbe meritorio.

Rispondo, se bene ciò più tocca a Teologi, che l'atto di fede in tal caso sarebbe ancora libero, perchè se bene non si potrebbe discredere, potrebbe però sospendersi l'atto della credenza, perchè esercitar tale atto è posto sotto l'impero della volontà nostra; massimamente, che l'intelletto naturalmente desidera di sapere, come dice il Filosofo, e di vedere la cosa in se stessa, o nella sua causa intrinseca; onde lo starsene all'attestante, non è così naturale all'intelletto, specialmente quando mirando la cosa in se, troua il medesimo intelletto difficultà a prestargli l'assenso; per questo vi si richiede la pia inchinatione della volontà, che faccia, che l'intelletto hauendo sufficienti motiui di credere, presti il consentimento, e non cerchi più là, volendo veder la cosa in se, come disse S. Tomaso, se non vedrò non crederò; e questo è captiuar l'intelletto, come parlò S. Paolo nell'ossequio della Fede, perchè vien dalla volontà pia legato l'intelletto, perchè si contenti a non cercar di veder quello che non vede, per dare l'assenso.

Vero

Vero è bene, che l'intelletto hà tanti motiui di credere, parlando della nostra Santa Fede, che hà euidenza per essi, che prudentemente operando, deue credere, e questi sono fra gli altri; innumerabili miracoli in confermatione della nostra Fede da Dio in tutti i tempi operati, ed il miracolo dè miracoli, dice S. Agostino, che Iddio con la predicatione de gli Apostoli, huomini idioti, vn mondo dottissimo conuertisse; e che detti predicatori per la verità da loro predicata patissero tormenti, e soffrissero morte; e la santità di detti predicatori; e le Profetie chiarissime dè misteri da noi creduti, onde, per non dir di tanti altri, solo Isaia basta a conuertir ogni incredulo, ed ostinato; hor nel capitolo nono, della patria di Christo nella Galilea donde surse vna gran luce, e d'Iddio fanciullo, chiaramente profetando; hor nell'vndecimo, della sua descendenza da Dauid, e dello spirito, che riempirlo douea, e dell'ammirabile sua predicatione; hor nel cinquantesimo terzo, di tutta la sua passione con tanta distintione, e chiarezza, che più pare historico, che Profeta; hor nè seguenti capitoli intieri della conuersione de Gentili

al

al Dio d'Israele; onde ben dir possiamo che ben è cieco chi in tanta luce non vede, e con tanti, e tanto autentici testimonij à Dio non crede.

QVISTIONE QVADRAGESIMAPRIMA.

Se può mai fallire chi opera prudentemente.

E Chi è, che talhor non falli, dirà alcuno? Quandoq; bonus dormitat Homerus; ed è prouerbio Italiano, che se i Sauij non fallissero, i stolti si disperere bbono; ma venghiamo agli argomenti più sottili.

La prudenza si aggira intorno alle cose agibili, e singolari, le quali perciò sono molto varie, e fallibili, dunque non può fare, che spesso non falli.

In oltre la prudenza è virtù morale; ma nelle cose morali, dice Aristotele, non si può hauere dimostratione, e certezza, ma solamente probabilità, dunque con tutta la prudenza del mondo si può tal'hora in quelle errare; quindi si dice nel libro della sapiẽza, che le nostre prouidẽze sono incerte. *Primo Eth. cap. 9.*

In contrario è, che la prudenza, secondo

Aristotele, seguitato comunemente dà Filosofi, e Teologi, è virtù; ma della virtù secondo il detto pur del Filosofo, non potiamo vsar male, dunque non potiamo con quella fallire, aggiungasi, che il medesimo Filosofo nel sesto dell'Etica al quinto capitolo diffinisce la prudenza, che sia vn'habito, che con vera ragione inchina a far benè le attioni humane; dunque se è con vera ragione, non fallisce; in oltre nell'istesso libro al terzo capitolo l'opinione sola di far benè viene esclusa dal Filosofo dal nome di virtù; dunque la prudenza, che è virtù, è più che opinione di far benè, dunque con iene certezza, e così non potrà fallire. si aggiunge S. Agostino, che nel primo libro del libero arbitrio al terzo capitolo diffinisce la prudenza, scienza di ciò che si hà da fare, e fuggire; ma la scienza è certa, e non può errare.

Il fatto stà dimostrare, come nelle cose agibili, che non sono certe, ma fallibili, possa la prudenza procedere con certezza, nella qual difficultà molte cose si dicono dà Dottori, da me in altra opera rifiutate.

Io sarei di parere, che essendo il giudicio della prudenza quello, che in qualsiuoglia parti-

particolare attione detta ciò che si hà da fare; quando procede secondo la ragione, che basteuolmente hà esaminato le circostanze del fatto, cotal giudicio, che dalla ragione, così procede non può esser falso; perchè tal giudicio non detta, che così far si debba in generale, ma che così far si deue da me hic, & nunc; onde se bene in generale, e rispetto a qualsiuoglia ragione, etiamdio la diuina, cotal giudicio può fallire, e falso sarebbe tal giudicio se dettasse, che così hà da farsi in generale; nondimeno essendo il giudicio, che così si hà da fare in particolare da me, dopo di hauere con ragione sufficiente a giudicare basteuolmente esaminato il fatto, intorno al quale hò quella scienza, o esperienza che basta, da retta intentione accompagnata cotal giudicio non può esser falso; perchè da me hic, & nunc non si hà da fare altrimenti, perchè altrimenti da me si ricercherebbe quello, che è impossibile, e sopra la humana ragione, e discorso, se si volesse, che facessi di più di quello che hò fatto, e che giudicassi altrimenti di quello che hò giudicato. Supposto adunque cotal discorso, dico, che chi opera prudentemente, cioè se-

condo la prudenza non può fallire, e la ragione già si è detta.

Al primo argomento si risponde, che le cose agibili sono fallibili per se stesse, ma la prudenza infallibilmente opera intorno a quelle, dettando quel giudicio, che da me in tal particolare così si hà da fare, il quale è sempre vero, quantunque possa esser falso se fosse dettato in generale, che così far si deue.

Al secondo, pur si risponde, che in generale tal giudicio può esser falso, ed errare, ma non in particolare, come spiegato habbiamo; e così s'intende il luogo della sapienza, che incerte sono le prouidenze nostre, perchè ponno errare, se si hà risguardo alla ragione, o giudicio diuino, che più assai vede che noi, e se si formasse il giudicio dell'agibile in generale; ma formandosi in particolare, e rispetto alla ragione, e giudicio humano, non è falso, perchè veramente così si hà ha fare da me dopo il fatto esaminato, come si è detto.

Quello, che si dice, quandoq; bonus dormitat Homerus, e che se i sauij non errassero, i stolti si disperebbono, corre, perchè tal-

talhora anco i Sauij non operano ſecondo la prudenza; oltre che ſe bene operando con prudenza non hanno fallito nel giudicio particolare, hanno però fallito in generale, riſpetto alla ragione, e giudicio diuino, che vedeua, che altrimenti far ſi doueua ſecundum ſe (ſi dice nelle Scuole) ſe bene queſto hic, & nunc coſi doueua fare, e queſto è il giudicio della prudenza, che non è falſo.

QVIST. QVADRAGESIMASECONDA.

Se tutte le operationi delle ſue creature le fà ancora il Creatore.

EVſcito fuora, che non hà molto, vn trattato di Lodouico Dolano, nel quale egli ſi è sforzato di prouare vna opinione di pochiſſimi altri, contraria alla comune, che corre frà Teologi, li quali affermano, che Iddio con tutte le ſue creature concorre a qualſiuoglia loro operatione di maniera, che non ſolo hà dato, e conſerua loro la virtù di operare, ma etiandio opera con eſſe, e non meno da lui dipende ogni loro attione, di quello che dipenda da loro medeſime;

sime; là doue questo autore solo vuole che Iddio dato habbia la virtù, e potenza di operare, e che l'operatione poi, o attione delle creature solo dipenda da loro.

Questa opinione, oltre che è poco conforme alle diuine scritture, le quali in piu luoghi ciò che le creature fanno, a Dio lo attribuiscono, come da lui fatto; in Giobbe, Manus tuæ Domine fecerunt me, & plasmauerunt me totum; nel Salmo, Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra, producens fœnum iumentis, con quel che siegue; e quell'altro In voluntate tua Domine vniuersa sunt posita, & non est qui possit resistere voluntati tuæ, tu enim fecisti omnia Cœlum, & terram, & vniuersa, quæ Cœli ambitu continentur, Dominus vniuersorum tu es.

Oltre a ciò ella è contra Aristotele, che come veduto habbiamo di sopra nel duodecimo della Metafisica al testo trentottesimo asserisce, che dal primo mouente Iddio, il Cielo, e la natura dipende, onde tutto quello, che naturalmente si fà, bisogna che dipenda dalla virtù di lui; conforme alle quali parole noi contro il Dolano formeremo così l'argomento.

A quello, che dipende immediatamente nell'essere, o nel farsi dalla virtù operatiua di vn'ente, di maniera, che non può farsi, ne essere senza di quella, tale ente, di cui è quella virtù, concorre come causa efficiente immediata; ma così dipende da Dio ogni cosa, che nella natura si fà, nel suo essere, e nel suo farsi, dunque Iddio è causa immediata di ogni essere, e di ogni fattura, dunque egli concorre con la sua virtù, con ogni operatione delle sue creature.

La maggior propositione è certa, perchè altro non è esser causa immediata efficiente se non che l'effetto dipenda immediatamente dalla virtù operatiua di tal causa, come facendo la induttione per le cause efficienti immediate si scorge.

La minor si proua, perchè se da Dio così non dipendesse ogni cosa nella natura, nell'essere, e nel farsi, egli non haurebbe il total dominio sopra tutta la natura, il che pur cõcede Aristotele, perchè potrebbe dopo, ch'egli hà dato ad vna creatura la virtù di fare alcuna cosa, come al fuoco di scaldare, questa dico potrebbe produrre il suo effetto, o volesse Iddio, o nò, dunque non haurebbe egli

il

il total dominio ſopra le ſue creature, ne la natura tutta da tal principio dipenderebbe, come vuole il filoſofo. biſogna dunque dire, che non poſſa creatura alcuna far qualſiuoglia coſa, che Iddio immediatamente a tale attione non concorra.

Riſponde il Dolano, che non ſi toglie il total dominio d'Iddio ſopra la natura, perchè potrebbe egli nel caſo, che hò detto in più modi impedir l'effetto da prodursi dalla creatura.

Prima infondendo in quella vna qualità, che inſtupidiſse la ſua virtù, ſi che operar non poteſſe.

Ma io dico, che queſto iſteſſo toglie il total dominio d'Iddio, mentre ſi neceſſita ad infonder cotal virtù: il total ſuo dominio è, che ancor che habbia dato la virtù di fare alla creatura, ogni effetto però, ed attione di quella ancor da lui dipenda; perchè la virtù, ch'egli dona, non deue torre a lui la virtù d'impedire, o annullare tutto quello, che non è detta virtù, e conſeguentemente d'impedire, o annullar ogni ſuo effetto.

Secondariamente dice, che può impedir l'effetto, mentre non determina la cauſa

a que-

a questo effetto indiuiduo, e singolare.

Ma io dico che tutta la determinatione della causa all'effetto singolare porta seco il concorso d'Iddio immediato, perchè dalla virtù del medesimo questo dipende; il che se non fosse, ancor Iddio se non vuole concorrere, può impedir l'effetto, altrimenti non haurebbe il total dominio.

Terzo risponde, può distrarre la virtù in altre cose.

Ma io dico, che egli non vuole questa necessità di distrarre, potendo, se vuole, impedir l'effetto.

Quarto risponde, che l'effetto pende da Dio, come da permettente, che si faccia, ed in questa maniera è solo conditione, e non causa.

Ma io dico, che quelle, che si chiamano conditioni, non hanno virtù di far l'effetto, come è l'indistanza, che il fuoco ricerca per iscaldare; la doue Iddio hà virtù di fare, e d'impedire; e per questo non pende l'effetto da lui, come da conditione, ma come da virtù operatiua.

Finalmente risponde, che può impedir l'effetto in altri modi occulti.

Ma io dico, a che proposito cercar altri modi occulti, se è palese a noi, che lo può impedire, poiche hà il total dominio sopra le sue creature, e sopra la natura tutta quanta, che da lui dipende, come insegna la Teologia con la Filosofia insieme d'accordo.

Alcune oppositioni fà il Dolano alla nostra sentenza, alle quali per non esser più lungo, risponderò più abbasso nella quistione quadragesima terza.

QVIST. QVADRAGESIMATERZA.

Come Iddio non concorra alla malitia del peccato.

HAuendo noi mostrato, che Iddio concorre immediatamente a tutte le nostre attioni, ragionando adesso solo del concorso naturale, e non del sopranaturale della gratia, il che spetta à Teologi; questa nostra sentenza, che pure è comune, è impugnata modernamẽte da Lodouico Dolano, mentre si sforza di prouare, che ella offende il nostro libero arbitrio; per lo che molti argomenti apporta, ed io con altro trattato separa-

Digitized by Google

ratamente hò risposto ai più principali, ne occorre qui replicare il già detto.

Il medesimo Dolano pur si oppone a noi appigliandosi ad vn'altro capo, ed è, che seguiterebbe, se fosse vera la detta sentenza, che Iddio concorrerebbe al peccato nostro, il che è falsissimo, empio à dirsi, ed heretico, stando che la Diuina scrittura in più luoghi afferma, che Iddio odia l'iniquità, e che non può mentire, ne se stesso negare, e cose simili. hor dice egli se Iddio concorresse con noi ad ogni attione, stando che qualcheduna di esse è mala ne può esser buona, come la bugia, e molto più l'odio d'Iddio, verrebbe il medesimo Iddio a concorrere alla malitia del peccato.

Per risposta a questo, ed altri simili argomēti, che questo autore oppone, opporrò io vno scudo impenetrabile, recatoci dal Cielo per mano de Santi Padri, e Dottori della Chiesa, che basterà per difesa, e per riparar ogni colpo dell'auuersario, ed è questo; che nessuna entità reale, o natura è mala int insecamente, e per se stessa, assolutamente parlando; ma solo può esser mala in risguardo a qualche altra cosa.

Due cose hò detto; e le prouo; la prima, che nessuna entità reale è mala assolutamente per se stessa; il che appariſce da questo, che, come si proua nella Metafisica, ogni entità in quanto è, è buona, perchè buono è ciò, che è perfetto, e perfetto è quello, a cui niente manca di quello che gli si conuiene; e perchè ogni entità in quanto è, niente gli manca, perchè in quanto gli manca, non è, per tanto in quanto è, perfetta è, e buona; il che ancor da questo si caua, perchè l'essere, in quanto tale, è appetibile, onde veggiamo che ogni cosa quanto può appetisce, e procura di conseruarsi nell'essere, dunque buono è ogni essere di se stesso, non malo; questa dottrina spesso da S. Agostino, seguito poi da gli altri Teologi, è inculcata, specialmente nell'vndecimo libro della Città d'Iddio à capi 23, doue così commenta il Viuez, sempre replica S. Agostino questo detto, che nessuna natura è mala, ma tutte buone, e nel 7. delle confessioni a capi. 10. Tutte le cose che sono, dice, son buone; e nel 12. della Città a capi 7. Non cerchi alcuno la cagione efficiente della mala volontà, perchè solo vi è cagione deficiente, non efficiente, stando

che

che il male non è effetto, ma diffetto; e nel primo delle ritrattationi a capi. 26. Iddio nõ è autor del male, perchè è autore delle cose che sono, e tutte le cose, in quanto sono, son buone. stà dunque ferma questa verità, che ogni cosa, in quanto è, è buona, per la ragione già detta, e perchè è conforme alla diuina idea, che solo è buona; così l'atto della bugia, in quanto è, dell'odio d'Iddio, in quanto è, è buono, perchè è perfetto atto di bugia, e di odio, e così hà da essere, conforme alla sua natura; per questo in sogno, ed in vno stolto tale atto non è malo; ed alcuni, che opinarono, che la bugia non fosse mala, non peccauano, dicendola; e coloro che credeuano, che i Dei fossero contrarij gli vni agli altri, se ne odiauano alcuno, come a loro ingiustamente contrario, per questo precisamente non peccauano.

La seconda cosa, che hò detto, è, che rispetto a qualche altra cosa può qualche entità esser mala; onde in risguardo alla elettione humana, ed al dettame della humana ragione qualche atto non può esser buono, come la bugia, o l'odio d'Iddio, per questo dicesi malo intrinsecamente da alcuni Teologi,

logi, non perchè per la natura sua sia tale, ma in risguardo alla elettione, e dettame della humana ragione; ma se tale atto rispetto alla ragione fosse buono, e conueniente, già malo dirsi non potrebbe; e perchè è cõuenientissimo alla ragione, che Iddio come cagione vniuersale si accommodi alle sue creature secondo l'esigenza, ed inchinatione loro, lasciando, che operino i suoi atti, e mouimenti, conforme alla natura che hanno da lui riceuuto, e mantenendo loro la virtù, e non negando loro il suo concorso, senza il quale niente far potrebbono, per questo qualsiuoglia atto, che in risguardo della humana elettione è malo, perchè non è conforme alla ragione, in risguardo d'Iddio è buono, perchè alla ragione è conformissimo; hor supposto questo si risponde all'argomento del Dolano, esser veritissimo ciò, che la diuina scrittura afferma, che Iddio abborrisce l'iniquità, e non può mentire, ne se stesso, che è somma bontà, negare; ed essendo egli la ragione istessa, onde nell'idioma Greco logos si appella, che ragione significa, niente può fare, che non sia di ragione; ma il concorrer di lui all'attione mala de gli huomini

mini non è malo, perchè è conuenientissimo alla ragione, che così egli faccia; come spiegato habbiamo.

Oppone anco il Dolano, se vn' huomo coopera ad vn'altro, che fà male, pecca con esso; dunque parimente Iddio, che coopera, peccherà.

Rispondo negando la conseguenza; e la disparità è manifesta, perchè Iddio, come cagione vniuersale, ragioneuolmente coopera all'atto, non alla malitia, stando che la malitia è, per esser difforme alla ragione, il che non è rispetto a Dio; ma l'huomo non è ragione, che cooperi ne meno all'atto, perchè esso non è causa vniuersale, a cui tocchi prestar il suo concorso. a gli altri argomenti del medesimo con la istessa risposta è facile à soddisfare.

QVIST. QVADRAGESIMA QVARTA.

Se il composto dalle parti componenti realmente si distingua.

VN composto può essere di diuerse parti, come insegnò Aristotele nel

libro quinto della Metasisica al capitolo De vno; imperciochè altro è composto di materia e di forma, come l'huomo di corpo, e di anima, il legno di materia comune, e di forma del legno; altro è composto per continuatione delle parti, come l'acqua del fiume e del mare, che si compone di tante parti di acqua dell'istessa sorte, altro è composto per virtù della ragione o dell'intelletto, come il numero denario per esempio, che l'intelletto compone di dieci vnità. Si cerca dunque se vn tal composto sia di qualsiuoglia delle trè sorti già detto, differisca realmente, e sia diuerso dalle sue parti componenti prese tutte insieme, perchè da vna di loro solamente è certo che si distingue, perchè il composto ne racchiude due almeno, che vna sola non racchiude; ma se si prendono tutte insieme, come sarebbe a dire tutte le parti dell'acqua che compongono il fiume sono elleno distinte realmente dal fiume? e la materia e la forma poste insieme ambidue sono elleno il composto di esse? e le dieci vnità sono elleno il numero denario?

Rispondono alcuni che si distingue, perchè

che il composto di materia e di forma, per esempio, oltre la materia e la forma insieme poste richiede la vnione frà mezzo, che è vna entità dalle altre due distinta, stando che la materia e la forma ponno esser insieme, ma non vnite, come le pietre in vn'istesso sacco; e così tre palmi di legno ponno stare vicini e contigui, ma non però, fare vn legno continuo; dunque vi si ricerca la vnione, onde si continuino e facciano vno; e così per cagione di questa entità che vnione si appella, si distingue il composto dalle parti: così la intende Suarez con la più parte de' moderni.

Altri specialmente i nominali, nimici di moltiplicar nel mondo fatture diuerse, non vogliono che si distingua, perchè dicono.

Primieramente se il tutto cioè il composto dalle parti si distinguesse, se le parti componenti erano due entità, il composto ne sarebbe trè: prendansi adunque insieme queste tre, domandano, oueramente queste trè entità si distinguono dal composto ò nò; se tu dici di nò, dunque, inferiscono essi, tanto poteui dirlo prima di quelle due, cioè che da esse il composto non si distingueua; ma se

dici di si, dunque queste trè col composto fanno quattro; e cosi poi domandano delle quattro, e se dici che si distinguono dal composto, fanno cinque, e cosi in infinito, il che è assurdo, e cosi non si distingue.

Secondariamente se si distinguessero, seguiterebbe che da vn peso di vna libbra togliendosi il peso pur di vna libbra, ancor quello che resterebbe, vna libbra peserebbe; il che si proua, perchè vn pezzo di ferro che pesa vna libbra, se si diuide in due parti, non resta più quel pezzo di ferro che vna libbra pesaua, dunque si è toltovia vn peso di vna libbra, e nondimeno i due pezzi che restano, ancor pesano vna libbra come prima.

Ad ogni modo pare a me che non si possa di meno, che non si dica che il composto realmente dalle parti si distingue.

Aristotele chiaramente l'insegna, mentre nell'ottauo della Metafisica all'vltimo capitolo dice cosi; di tutte le cose che hanno più parti, e non è il tutto come vn mucchio di pietre, che non hanno vnione ne connessione insieme, ma il tutto è vna cosa differente dalle parti, qualche cagione assegnar bisogna: là doue ognun vede, che il Filosofo,

co-

cotal tutto vnito in se stesso di più parti dalle parti medesime distingue. il medesimo pure nel quinto esesto della Metafisica afferma, come di sopra in altra occasione l'habbiam citato, che due volte tre non sono sei, perchè il sei è vn numero, e due volte trè son due numeri; e che la sillaba Ba non è b ed a.

In oltre l'istesso si proua con ragione, perchè la materia e la forma ponno esser insieme etiandio nell'istesso luogo, e non esser vnite insieme, si come due Angeli nell'istesso luogo non per questo fanno insieme vn composto; e due legni contigui non fanno vn continuo, ma restano due: dunque vi è differenza frà le due parti ancor prese insieme, ed il composto che di quelle si fà.

Diciamo adunque, che il composto è cosa differente dalle parti componenti, non perchè frà le parti si fraponga vna terza entità che le componga insieme, come vogliono gli autori del primo parere di sopra citati, ma perchè di due parti che prima erano disunite qualche agente vnendole ne hà fatto vn solo vnito e composto, senza aggiungerui nessuna altra entità di nuouo;

ma perchè le due parti possono esser da per se, e così son due, e possono ancora vnirsi, e così sono vno; la qual mutatione non si fà per additione o detrattione, ma per cõpositione o diuisione; non vi si ricerca dunque quella vnione frà mezzo.

Al primo argomento de' nominali si risponde che non è contra noi, perchè il cõposto, e le due parti non fanno tre, atteso che il composto è vno attualmente, che racchiude le due parti, che attualmente non sono più due, e così non fanno numero insieme.

Al secondo del peso, è falso che si sia tolto il peso di vna libbra, perchè non si toglie o corrompe quiui la entità del ferro, ma solo si diuide, e per questo resta il medesimo peso.

QVIST. QVADRAGESIMAQVINTA.

Se sia necessario oltre l'ente reale darsi l'ente di ragione.

E Antica inuentione questa dell'ente di ragione, il quale è stato accettato dà Filo-

Filosofi,e Teologi; vero è che a poco a poco di cosa assai facile, e necessaria, si è fatto difficile,e mero capriccio.

La necessità di mettere questo tale ente è questa; che l'intelletto nostro quando alcuna cosa intende,forma di quella vn concetto, che altro non è, che vn'immagine di quella rappresentatiua, e si addimanda verbo della mente nostra; perchè come la parola esterna esprime alcuna cosa, così questa immagine, o concetto interno esprime, e rappresenta la cosa di fuori; e perchè tale immagine come che è naturalmente rappresentatiua di vn'altra cosa,a quella hà relatione, o risguardo, quindi ne viene, che posta tale immagine si pone anco in qualche maniera vn'altra cosa fuor di lei, alla quale essa hà risguardo;onde se tal cosa rappresentata è realmente, già hà il suo essere, ed altro non occorre apporre; ma se tal cosa non fosse realmente, come quando formo concetto di vna rosa, che non è realmente,tal rosa si dice ente di ragione, perchè la ragione, o l'intelletto con formare l'immagine della rosa,che non è, stante che l'immagine naturalmente rappresenta vn'

altra

altra cosa, che non è lei, cioè vna rosa, viene insieme a dare vn certo essere à quell'altra cosa rappresentata, che è la rosa; e perchè l'intelletto con la sua operatione non può dare essere reale a cosa, che sia fuor di esso, tale essere della rosa si chiama essere, o ente di ragione, perchè è come parto della ragione, e della mente, posto di necessità per questo, che mettendosi l'immagine, o il verbo mentale, che naturalmente vn'altra cosa, che non è desso, esprime, si mette anco quest'altra cosa fondata sopra l'essere reale dell'immagine, la quale è naturalmẽte immagine di vn'altro essere, e così porta seco questo altro essere non reale, ma di ragione. Li antichi Filosofi adunque, e Teologi insieme, frà quali S. Tomaso, ed altri, tal cosa, che non è realmente, ma è in essere rappresentato, chiamano ente di ragione, così la rosa futura che non è, detto Dottore Angelico chiama ente di ragione; così pure vna chimera che non è, ne sarà, chiamasi anco ente di ragione, ma con questa giunta chimerico, perchè si finge a capriccio, a differenza delle altre cose future, o possibili, che non a capriccio si fingono, e

per-

perciò enti chimerici non si appellano.

Alcuni più moderni, perchè stimano che quello che non è, ma è possibile, habbia vn certo essere reale, non vogliono, che la cosa rappresentata, che attualmente non è, ma è possibile, sia ente di ragione, perchè dicono, che è reale, ma vogliono, che per essere ente di ragione, la cosa rappresentata sia impossibile.

Questi a parer mio prendono due errori; prima in volere, che l'ente possibile sia reale, perchè di gratia, che realità di essere può hauere vna cosa, che nessuno hà fatto, che tale è ciò che è possibile? Oh, dicono questi, se bene non è fatta da nessuno, hà però vn certo essere, che non hà ciò che affatto è niente, perchè il niente, come disse Aristotele nel trattato del vacuo, non hà differenza nessuna; là doue l'huomo per esempio etiamdio che non sia attualmente, hà il suo genere, e la sua differenza, ne può esser altrimenti. ma contra questi, dico io, che l'huomo, ed ogn'altra cosa possibile, se nessun vi pensa, non hà essere, ne genere, ne differenza nessuna, perchè è mero niente; onde per hauer genere, o differenza, bi-

so-

ſogna che l'huomo, ed ogn'altra coſa, che può eſiſtere, ſe non hà eſſere reale, habbia eſſer intelligibile in mente di alcuno, almeno in mente d'Iddio, e coſi diceſi eſſer ente di ragione, perchè non hà altro eſſere, che dalla ragione, e dall'intendimento.

L'altro errore ſarebbe, penſare che l'impoſſibile ſi poſſa concepire, o intendere cõ vn concetto ſolo, e queſto è falſo, perchè l'impoſſibile chiude in ſe il ſi, ed il nò, l'eſſer huomo per eſempio, e non eſſer huomo, e queſto non ſi può con vn concetto ſolo intendere, perchè vna di queſte due coſe ancora nel concetto della mente diſtrugge l'altra, e non ponno eſſer inſieme; onde S. Tomaſo, ed altri Teologi ſpiegano quel detto dell' Angelo, non erit impoſſibile apud Deum omne verbum, che tutto ciò che col verbo, o concetto della mente ſi eſprime, non è impoſſibile appreſſo Iddio. L'impoſſibile adunque ſi concepiſce, o intende da noi con più concetti, de' quali vno affermiamo eſſer incompoſſibile con l'altro; e per queſto ſolo non era di tanta neceſſità l'ente di ragione, ma ſolo per quello che habbiam detto di ſopra, che ciò che

non

non è, realmente rappresentato dall'immagine, o verbo mentale, riceue vn certo essere intelligibile, che però ente di ragione si appella.

QVIST. QVADRAGESIMASESTA.

Se alcuna cosa naturalmente possa riprodursi.

IL sottilissimo Scoto, Ricardo, ed altri, concedono potersi l'istesso effetto naturalmente riprodurre; quando è l'istesso agente, e l'istessa materia, non punto variata ne questa, ne quello; impercioche non appariſce ragione alcuna, perche il Sole non produca nel Cielo la istessa luce hoggi, che hieri; Altri tengono il contrario, e lo prouano, perchè la luce, che produce il Sole in terra è diuersa da quella, che produce in Cielo; perchè adunque quella che che produce in Cielo non la produce in terra, stando che la materia, o il soggetto che la riceue, tanto può riceuere l'vna come l'altra? dire, che è l'istessa affatto in tutti due i soggetti non si può, perchè in due

ſoggetti diſtinti non può eſſere vno iſteſſo accidente; dunque biſogna, che ſia diuerſa, e che non trouandoſi nella cauſa ſeconda ragione, che la determini a produrre queſta in terra, e quella in Cielo, ſia la prima cauſa, che cooperando, determini eſſa la cagione ſeconda a queſto effetto, e non a quell'altro; eſſendo adunque, che in vn'iſteſso tempo a produrre diuerſi effetti in diuerſe materie Iddio determina l'agente ſecondo, conuien dirſi, che eſſo pure determini l'iſteſſo agente a produrre in diuerſo tempo diuerſi effetti per maggior varietà, e moltiplicità di eſſi, e conſeguentemente che l'iſteſſo effetto naturalmente non ſi riproduca: coſi pare, che ſenta Ariſtotele nel ſecondo della generatione al teſto vltimo, mentre dice, che quelle coſe delle quali l'eſſere ſi corrompe ritornano ben ſi nell'iſteſſa ſpecie, ma non nell'iſteſſo uumero, e nel capitolo, De oppoſitis, dice, che dalla priuatione dell'eſſere non ſi dà regreſſo all'iſteſſo eſſere: ben ſi ſopranaturalmente da Dio ciò ſi fà, perchè ſi come egli determina hoggi queſto effetto numerico, coſi l'iſteſſo diſtrutto, può riprodurlo domani.

QVI-

Se le cose artificiali dalle naturali realmente distinguano.

ALcuni Dottori son di parere, che realmente si distinguano, e ciò per molte ragioni.

Prima, perche l'arte, secondo Aristotele, è vn'habito, che insegna a fare qualche opera esterna, al che non arriua la sola natura, dunque l'arte fà qualche cosa, che non fà la natura; dunque le cose artificiali sono dalle naturali distinte.

Secondariamente, l'artefice che fà vn coltello, fà vna cosa diuersa da quella, che era prima, che è il coltello, cosa artificiale, dunque questa è diuersa dalla naturale, che prima era.

Terzo, o l'artefice fà qualche cosa intorno alla cosa naturale, o niente, se non fà niente, dunque non merita mercede; se fà qualche cosa, o fà, leuando via, o aggiungendo; se leuando via, molto manco merita la mercede; se fà, aggiungendo, cioè a dire, la forma artificiale, dunque per que-

ſta la coſa è diſtinta dalla naturale.

Quarto, la caſa non è coſa naturale, perche non ſi forma dalla natura, dunque è diſtinta la coſa artificiale dalla naturale.

Quinto, la ſtatua non è il bronzo, ne il marmo, ſecondo Ariſtotele, dunque ſono diſtinte coſe.

Seſto, la ſtatua ſi dice eſſer marmorea, il marmo nò, dunque ſi diſtinguono realmente.

Settimo, la cera ſigillata col ſigillo del Rè, è diuerſa coſa dalla ſola cera; perchè con queſta non ſarai fatto Principe, ma ben ſi con quella.

Ad altri Filoſofi pare il contrario, e coſi pare anco a me.

La ragione di ciò è, che l'arte, in quanto arte, non fà niente nella opera eſterna, ma ſolo preſcriue ciò, che ſi hà da fare con qualche potenza, o virtù naturale; e coſi l'opera che ſi fà, è fatta dalla natura, onde anco è naturale, ſe bene ſi chiama artificiale, in quanto l'arte, che conſiſte in certi precetti, che hà nell'intelletto l'artefice, preſcriue, che coſi ſi hà da fare. la opera dunque artificiale è anco naturale, perchè tut-

to

tó quello che è in essa è fatto dalla natura, se bene è fatto secondo i precetti dell'arte, e però artificiale si appella; così la statua di marmo, che altro non è, che il marmo così figurato, è fatta dalla virtù, o potenza motiua dell'artefice, e così è cosa naturale, se bene artificiale si addimanda, perchè è fatta secondo i precetti dell'arte: stando adunque che tutto quello, che è nella statua, è fatto dalla natura, e l'arte non fà niente, se non che insegna a fare, quanto è nell'opera artificiale, tutto parimente è naturale, cioè fatto dalla natura, se bene secondo i precetti dell'arte, e così niente è nell'opera artificiale, che non sia anco naturale, onde non si distinguono.

Hora è facile risponder a gli argomenti.

Al primo si dice, che l'arte non fà niente, che non faccia la natura, ma solo insegna a fare, onde tutto ciò che è fatto, è naturale, in quanto dalla natura si fà, ed è artificiale, in quanto dall'arte s'insegna.

Al secondo, quel diuerso, che fà l'artefice nel coltello, lo fà tutto la natura secondo gl'insegnamenti dell'arte.

Al terzo, la forma artificiale, che fà l'arte-

tefice, la fà con la virtù motiua naturale, secondo che l'arte insegna, e così la medesima fattura è naturale, ed artificiale insieme.

Al quarto, la casa è artificiale per l'insegnamento dell'arte, ma naturale, perchè fatta dalla natura.

Al quinto, la statua non è il bronzo, o il marmo comunq;, ma è il bronzo, ed il marmo così figurato, la qual figura in quanto fatta dalla virtù motiua naturale, è naturale, in quanto è secondo i precetti dell'arte artificiale, e così non sono cose diuerse.

Al sesto, la statua si dice marmorea, non il marmo, perchè la statua significa principalmente quella tal figura, la quale, come hò detto, è naturale insieme, ed artificiale.

Al settimo, la figura della cera sigillata, già si è detto, come è naturale, ed artificiale insieme.

QVIST. QVADRAGESIMAOTTAVA.

Se l'attione sia nell'agente, o nel patiente.

E Chiara cosa, che qui si tratta dell'attione appellata dà Filosofi transeunte,

te, perchè esce dalla virtù dell'agente, e produce il suo effetto in vn'altro soggetto, lo qual però si chiama patiente; come la illuminatione, che dalla virtù del Sole procedente, nell'aria produce il lume; a differenza dell'attione immanente, la quale nell'istesso agente tutta si fà, come la intellettione: dunque si cerca, se l'attione transeunte sia nell'agente, come la illuminatione se sia nel Sole, o nel patiente, cioè nell'aria.

Le due scuole, cioè di S. Tomaso, e di Scoto, nell'agente la pongono, e vogliono, che sia vna relatione, onero ordine, che hà l'agente al suo effetto; ilquale effetto sia nel patiente, e questo alcuni, come i Tomisti, vogliono pure, che sia cosa, che all'attione appartenga, onde secondo questo nel patiente la ripongono: questi tutti spiegando, che cosa sia attione, non mettono altro che l'agente con la sua virtù, o potenza di operare, e l'effetto che da lui si fà, con vn'ordine all'agente, che lo fà.

Altri, col dottissimo Suarez, vogliono, che l'attione non sia la virtù dell'agente, ne l'effetto solo, perchè queste due cose ponno.

no ſtare, ſenza che vi ſia attione; come quã-
do il fuoco hà riſcaldato vn legno, ſe tal le-
gno ſi rimuoue, ed allontana dal fuoco, re-
ſta la virtù di ſcaldare nel fuoco, reſta pure
il caldo nel legno dal fuoco prodotto, e
nondimeno non reſta l'attione, perchè il
legno non più è riſcaldato dal fuoco; dun-
que l'attione biſogna che ſia qualche altra
coſa fuor che la virtù dell'agente, ed anco
fuor che l'effetto; ma ſarà ſecondo eſſi vn'-
entità modale, aggiunta al caldo, che ſi fà
nel legno, e però è nel legno iſteſſo, e chia-
maſi dipendenza, perchè il caldo per que-
ſta tale entità dipende dal fuoco, mentre ſi
dice, che dura l'attione del fuoco nel legno;
là onde queſti mettono l'agente con la ſua
virtù, per eſempio il fuoco con la ſua virtù
di ſcaldare; l'effetto che ſi produce dal fuo-
co, ed è il caldo che ſi produce nel legno;
ma ne l'vna, ne l'altra di queſte due coſe è
l'attione, ma è quella dipendenza, che hà il
caldo, che ſi fà nel legno, dalla virtù del
fuoco; e tal dipendenza la chiamano attio-
ne, ed è vna entità aggiunta al caldo, che ſi
fà, la quale chiamano modale, perchè il
caldo può ſtar ſenza quella, ma quella non
può ſtar ſenza il caldo.

Io

Io, come hò detto altroue, non intendo questi modi, ne vedo facilmente, come vna entità incompleſſa, cioè che hà la ſua entità differente da ogn'altra, poichè eſſa non è il caldo, come eſſi dicono, ma aggiunta al caldo, ſia di queſta fatta, che il caldo può ſtar ſenza eſſa, ma eſſa non può ſtar ſenza il caldo; Dio buono; ſe eſſa è vna tal coſa aggiunta al caldo, e non è il caldo, perchè non può ſtar eſſa ſenza il caldo? ben'intendo, che vna coſa compleſsa, ed vnita di due, non può ſtar ſenza le due, tutte che quelle poſſano ſtar ſenza l'vnione, perchè l'vnione è coſa di due compleſsa; e non è diſtinta dalle due, ſe non che quelle prima erano diuiſe, hor ſon congiunte, ma che vna coſa incompleſſa, che hà vn'eſſere ſuo diſtinto, ſenza la quale può ſtar vn'altra pure incompleſsa, non poſſa eſſa ſtare ſenza queſt'altra, non l'intendo; ſe tu dici, non può ſtare ſenza queſt'altra, perchè ad eſſa è neceſsariamente vnita, dunque, dico io, è ciò, perche fà con quella vn compleſſo di due, ſtando che eſſa è vna coſa, e quella vn'altra, e biſogna che ſiano vnite, eccoti il compleſſo; e coſi ſenza che tu metta queſta entità incompleſſa da mezzo, poteui

dire, che si fà il compleſſo della virtù dell'agente, e dell'effetto; in oltre queſta entità è quella dipendenza, che hà il caldo, mentre si produce dal fuoco, e quella che hà la luce nell'aria, mentre si produce dal Sole; ammetto anch'io, che la luce mentre si fà nell'aria, dipende dal Sole, ed il caldo, mentre si fà nel legno, dipende dal fuoco, ma che queſta dipendenza ſia vna tal entità aggiunta alla luce, o al caldo, per la quale ſi dica, che ella dipende dal ſuo agente, queſto non l'intendo; imperciòche la luce, ed il caldo, che ſi fà in tanto dipende, in quanto ſi fà dalla virtù dell'agente, ed hà il ſuo eſſere per tal virtù, dunque ſecondo tutto il ſuo eſsere dipende, e l'eſsere ſuo medeſimo è quello, che dipende per ſe ſteſso, e non per vn'altra entità ſopragiunta; ſe in tanto dipende, in quanto tal'eſsere ſi fà per virtù dell'agente, dunque il ſuo eſsere per ſe ſteſso dipende, e non per vn'altra coſa, dal ſuo eſsere diſtinta. in oltre ſi come la virtù, o potenza dell'agente per ſe ſteſsa fà il ſuo effetto, e non per vn'altra coſa aggiunta ad eſſa; ſi come Iddio per ſe ſteſso, e per la ſua omnipotenza creò il mondo ed è Creatore, coſi l'effetto per ſe

ſteſso.

ſteſso ſi fà dall'agẽte ſenza metterui vn'altra coſa aggiunta, per la quale diciamo, che ſi fà: Della mente di Ariſtotele a queſti modi cõtraria ſi è detto di ſopra alle qu. 16. e 19. ſtimo io per tanto, che l'attione ſia vn compleſso, ſi come vnione è vn compleſso, poichè tutti queſti nomi, fare, vnire, paſsare, non ſignificano vna ſol coſa, ma più, con qualche vnione, o vnitione che hanno inſieme, e coſi non ſignificano vna coſa incompleſsa, e da per ſe, ma più coſe inſieme vnite, dunque attione non è altro, ſe non che la virtù dell'agente e l'effetto che da quello ſi produce in qualche ſoggetto fuor di lui, ſe l'attione è tranſeunte; ma queſte due coſe con qualche vnitione inſieme, ed è quella dipendenza, che hà l'effetto con la virtù dell'agente, mentre da eſso agente ſi produce, perchè fà di meſtieri, che la virtù dell'agente ſia aſſiſtente all'effetto, ed habbiano inſieme queſta vnione, la quale vnione non fà cõpoſitione, onde Ariſtotele chiamò l'vnione, che fà compoſitione id, ouero, vnum cum quo; queſta la chiamò id, a quo, perchè dice l'effetto vnito con l'agente, come dalla virtù di quello dipendente: e coſi

quando gli autori, che seguitano Suarez domandano, che cosa sia l'attione, perchè la virtù dell'agente, e l'effetto prodotto non basta, accioche si dica eserui l'attione, poichè la virtù del fuoco stà, stà anco il caldo del legno, che è l'effetto, e pure non stà l'attione, quando il legno è allontanato dal fuoco; rispondo, che l'attione è vn complesso, che insieme chiude la virtù dell'agente, cioè la virtù di scaldare nel fuoco, di più l'effetto, cioè il caldo nel legno, e la vnitione di queste due cose, virtù di scaldare, e caldo, vniti con quella vnione, che chiamiamo huius ab hoc, la quale vnitione, come detto habbiamo altre volte, non è vn'entità incomplessa, ma è la complessione di queste due cose, che chiamo vnitione, perchè non è vno perfetto, ma vno imperfetto, per lo quale questo si chiama vnito a quello, e da esso dipendente. Da questo discorso si vede, come l'attione, chiudendo, ed abbracciando due cose insieme, virtù dell'agente, ed effetto, per la virtù dell'agente, si hà dà dire, che esa attione è nell'agente, per l'effetto, si hà da dire, che è nel patiente; e così cò Tomisti, e Scotisti diremo bene, esser in qual-

qualche parte l'attione nell'agente, altrimenti come si direbbe, che esso è agente, se l'attione non fosse in qualche maniera in esso; per l'effetto però nel patiente; e così ben s'intende, come l'attione, e passione, sono vna cosa istessa, è come dice Aristotele sono come la via, che è l'istessa da Tebe ad Atene, e da Atene a Tebe; perchè attione si chiama mettendo prima l'agente, che fà l'effetto, passione mettendo prima l'effetto, che si fà dall'agente.

Si raccoglie pure dal discorso fatto, che hauendo tutte le creature dipendenza da Dio, come da loro agente, creatore, conseruatore, gouernatore, si come nell'essere sempre hanno con quello qualche vnione; così noi, ragioneuoli creature, dobbiamo sempre hauerla etiandio nell'affetto, con la oratione stando a lui congiunti, onde diceua il Profeta, Mihi adhærere Deo bonum est; e si come dice il Filosofo nelle sue Metaure, che i corpi alla Luna sottoposti sia necessario, che stiano sempre vniti cò corpi celesti, perchè d'indi ogni lor virtù, e mantenimento dipende; così li spiriti nostri deuono, quanto è possibile, star vniti con quello spirito sourano,

mano, ch'è Iddio, per riceuere da lui ogni nostra virtù, e perfettione.

QVIST QVADRAGESIMANONA.

Se l'opinare il sì, ò il nò sia in nostra libertà.

IN altro luogo hò più distesamente dibattuto sopra la presente difficultà; qui per esser questo bello, ed vtile a saperſi, solo dirò quanto basta a spiegar quella che stimo la vera sentenza, onde ogni intelletto, purchè, spassionato, si applichi a farne retto giudicio.

Non metto in controuersia, se sia libero à noi, quando alcuna verità non è euidente, ma solo opinabile, sospender il giudicio, o non volerne dare alcuna sentenza, la qual libertà si chiama dà Filosofi libertà di esercitio; perchè questo è certissimo, che stà in nostra balia. Ma solamente metto in disputa, se posto che alcuna verità non è certa, come hò detto, o euidente, ma solo probabile, e che hà ragione per l'vna, e per l'altra parte, sia libero a noi opinar vna delle due, come più ci piace.

Sup-

Suppongo, che opinar vuol dire formar giudicio, e prestar l'assenso ad vna parte, se ben con qualche paura, o formidine dell'altra, stando che hò motiui per l'altra, e per l'vna; come sarebbe a dire; la sera io vedo tali segni nell'aria, che più tosto m'inchinano a stimare, o dar giudicio, che domani piouerà, che a dare il giudicio contrario, se bene anco per la parte contraria, cioè che non debba piouere, vi sono pur qualche segni, ma meno probabili; si cerca se posso stimare, e formar il giudicio, e prestar l'assenso a quella delle due parti, che più mi piace, come a dire, stimo che piouerà, o stimo che non piouerà; perchè se vno dicesse, stimo che piouerà, e stimo ancora, che non piouerà, sarebbe stimato pazzo, atteso che si come è impossibile che pioua insieme, e non pioua, così è impossibile, che alcun di sano intelletto insieme dica, stimo, che piouerà domani, e stimo, che domani non piouerà. Ne vale il dire di alcuni, che vogliono sfuggire, o pure offuscare la chiara verità; che per vn motiuo si può dire, io stimo, che piouerà, e per vn'altro contrario, io stimo, che nõ piouerà, perchè chi dice così, in fatti, ed assolu-

tamente

tamente non ſtima niente; perchè io lo interrogo; pure che ſtimate voi che ſarà, che piouerà, o che non piouerà? e queſto è l'opinare di chi che ſia; altrimenti ſe tu foſſi a conſiglio, e ſe ti foſſe domandato il tuo parere, ſe ſtimi, che ſi debba far guerra, e riſpondeſſi per queſta ragione ſtimo, che ſi debba fare, e per queſt'altra ſtimo, che non ſi debba fare; al certo tu non haureſſi dato parere, ne giudicato per l'vna parte, ne per l'altra; ma ſe vuoi dare il tuo giudicio, biſogna che tu riſponda; conſiderate le ragioni di quà e di là, oueramente io reſto in dubbio, e non sò dar ſentenza, perchè tanto peſano le ragioni di quà, come di là; o pure io giudico, e ſtimo, che ſi, o giudico, e ſtimo, che nò, e neſſuno, che habbia giudicio può dire ſtimo di ſi, e ſtimo di nò.

Suppoſto adunque, che ſolo ſi può ſtimare, ed opinare vna parte, cioè ò il ſi, o il nò, o l'affermatiua o la negatiua, ſi cerca ſe quãdo vi ſono ragioni o eguali per l'vna parte, e per l'altra, o per vna più forti, che per l'altra, è in noſtra libertà opinare, o dar l'aſſenſo a quella delle due, che vogliamo noi, o pure ſe ſiamo neceſſitati, poſto che vogliamo dar

l'aſ-

l'assenso ad vna, darlo di maniera a questa, che non possiamo in modo alcuno darlo alla contraria, o che non possiamo darlo ne all'vna, ne all'altra, che questo vuol dire se è in nostra libertà opinare il sì, o il nò.

Pare ad alcuni, esser in nostra libertà, opinare quella parte, che ci piace quando l'vna, e l'altra è probabile, perchè, se è tale, si può dar l'assenso all'vna, ed all'altra.

Secondariamente, solo la dimostratione, che genera scienza, conuince, e necessita l'intelletto a prestar l'assenso; dunque l'argomento probabile, che genera opinione, lo lascia in libertà.

In contrario è Aristotele nel secondo dell'anima al testo 153. là doue insegna, che vi è differẽza frà la fantasia, ouero la immaginatione, e frà la opinione; perche immaginar possiamo, come vogliamo, e fingere a nostro piacere; ma l'opinare non istà in noi, ne in libertà nostra, perchè opinando, diciamo il vero, o il falso; e mentre opiniamo pensiamo di dire il vero; Io pure con esso la tengo, e col maestro tengono i Peripatetici sopra questo testo, e seguono molti Teologi da me altroue citati parola per parola:

la ragione di Aristotele sopra citato à me pare dimostratiua, ed euidente, e così la spiego.

Chiunque hà giudicio opinatiuo, pensa di dire il vero, dunque si conforma nel suo giudicio quanto più può all'oggetto; dunque se l'oggetto hà per vna parte più motiui del sì, che del nò, chi giudica opinando, non può non giudicare il sì, altrimenti egli non si cõformarebbe quanto può con l'oggetto, e cõseguentemente non potrebbe pensar di dire il vero; similmente, se l'oggetto hà tanti motiui per lo sì, come per lo nò, chi giudica opinando, non può giudicare più per l'vna parte, che per l'altra, altrimenti non potrebbe pensar di dire il vero, se pure hà sano giudicio, ma potrà di tale oggetto solamente dubitare. Tutte queste propositioni, e conclusioni dette, sono manifeste, e però io non voglio apportar per ciò altri argomenti, quãtunque non ne manchino altri molti; solo ricordo vna similitudine molto aggiustata al detto del Filosofo, ed è, che l'intelletto è come vn Pittore, che le cose di fuori rappresenta o esprime; hor nell'immaginare, o fingere egli è pittore, che pinge a capriccio,

per

perchè non vuole esprimere alcuna cosa, come veramente è; per tanto immagina monti di oro, alberi di smeraldi, e simili; ma nell'opinare è pittore, che fà ritratti, perchè vuole esprimere la cosa come in se è; per tãto nell'immaginare hà libertà, nel ritrarre nò; perchè se vuol ritrarre Cesare, come veramente era, non hà libertà veruna di pingere in questo o in quell'altro modo la faccia, ed il resto, ma è necessitato dall'oggetto.

Al primo argomento si risponde, che se è probabile l'vna, e l'altra parte vgualmente, non si può dare assenso opinatiuo, ne all'vna, ne all'altra; se più è probabile l'vna, a questa sola si può dar l'assenso, altrimenti come detto habbiamo non può chi giudica pensar di dire il vero, perchè non può pensar con ragione di conformarsi all'oggetto; aggiungo, che quando l'vna, e l'altra parte è igualmente probabile, non ben si chiama probabile, ma dubbia, perchè non può generare assenso; e quando vna è manco probabile, non ben si dice probabile, ma deue dirsi improbabile, perchè non può generare assenso, se non negatiuo, se pur l'intelletto vuol giudicar il vero, come pensa di fare, opinando.

In p. 2. d. 8. q 6. art. 4. Sforza Pallauicino modernamẽte ſente con noi, e cita cõ ragione S. Tomaſo in fauor noſtro. Leggaſi di queſto Candido Filaleto De Opin. Proxi.

QVISTIONE QVINQVAGESIMA.

Come Iddio ſia fine, per lo quale ogni coſa ſi fà, e ſi muoue.

VOgliono alcuni moderni Teologi, che Iddio ſia fine di tutte le coſe da lui fatte, conſeruate, e gouernate, in quanto tutte ſono indirizzate a manifeſtar la ſua gloria, e queſto ſi proua.

Prima per teſtimonio diuino; nell'Eccleſiaſtico ſi dice, vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus, cioè che Iddio hà fatto quanto hà fatto per ſe ſteſſo; non per ſe ſteſso, come che cercaſſe alcuna coſa dalle creature per ſuo ſoſtegno, e mantenimento, dicendo Dauid, che quella Maeſtà di niente abbiſogna, Dixi Domino Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges; dunque per ſe ſteſſo non può voler dire altro, che per ſua gloria, ed honore. fauoriſce a queſto l'Apoſtolo nella piſtola agli Eſeſini, di Dio

coſi

cosi parlando, Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, vt simus in laudem gloriæ eius; cioè il tutto Iddio adopera giusta le sue santissime ordinationi, e decreti per essere da noi lodato, e glorificato; ed a i Romani dice il medesimo **Dottor** delle genti, che negli huomini reprobi vuole Iddio far mostra della sua giustitia, si come negli eletti della sua gratia, e cortesia; Deus volens ostendere iram; vt ostenderet diuitias gloriæ suæ.

Con ragione anco si proua; perchè douẽdo Iddio in ogni qualunque sua attione, ed opera procedere ordinatamente, stãdo che, come disse il filosofo, sapientis est ordinare, non può egli altrimenti osseruar il buon ordine, che nè mezzi, e fini esser dee, se quello, che vltimamente da lui è inteso per fine di quanto si fà, non è l'ottimo, e perfettissimo; ma se altro, che Iddio, o qualche cosa a Dio appartenente egli intẽdesse per vltimo fine, ciò non sarebbe l'ottimo, dunque Iddio, bisogna, che sia l'vltimo fine, ma non può in altro modo esser vltimo fine, se non in quanto tutto si fà per la sua gloria, dunque in questa, e non in altra maniera egli è vltimo fine.

In

In contrario è Aristotele, il quale nel dodicesimo della sua Metafisica al testo trigesimo settimo, asserisce che il primo mouente è fine di tutte le cose, e che muoue, vt id quod amatur, come quello per cui amore il tutto si muoue; poichè essendo Iddio, come pur dice il medesimo filosofo nel medesimo libro, ottimo, e bellissimo, la sua bontà, e bellezza da lui amata lo muoue a far quanto egli fà; e la istessa bontà, e bellezza amata dalle altre intelligenze motrici de' Cieli fà, che per lei vadano perpetuando que' velocissimi mouimenti; così disse anco il Poeta Teologo, l'amor, che muoue il Sole, e le altre stelle.

A me ancor piace il dire, che Iddio così è fine di quanto si fà; perchè questa motione finale è molto più nobile della prima, per la quale si dice, che Iddio il tutto muoue, cioè per la sua gloria; prima, perchè la gloria d'Iddio è vn bene da acquistarsi da Dio, e pur dice Dauid, che Iddio non hà bisogno di alcun nostro bene; poi, perchè questa gloria, come cosa a Dio estrinseca, non è il medesimo Iddio, e così non è l'ottimo, e perfettissimo fine, là doue mouendolo la sua propria bontà a fare quanto egli fà, certo molto meglio s'in-

tende

tende, come l'ottimo, e perfettiſſimo ſia l'vltimo fine; e queſto anco moſtra la grandezza, e ricchezza d'Iddio, come la chiama l'Apoſtolo, Diuitias gratiæ, diuitias bonitatis; che non hauendo biſogno delle creature, ſolo dalla ſua bontà ſi muoue a comunicar loro le ſue gratie, e doni; ſi come vn Caualiere moſſo dalla ſua ſola bontà, e corteſia, fà bene a quel pouero mendico; l'Angelico S. Tomaſo, nell'aureo ſuo tomo contra i Gentili, accenna queſta ſorte di fine, che muoue già eſſendo, ed è più nobile di quell'altro, che muoue per eſſer fatto, o acquiſtato. Coſi pure il Maeſtro, nel ſecondo delle ſentenze, aſſeriſce, che Iddio per la ſua bontà hà fatto quanto hà fatto, e la vtilità, che ne riſultaua tutta la voleua alle ſue creature. Seneca altreſi riferiſce, coſi hauer ſentito Platone. Quæris quod ſit propoſitum Dei? bonitas; ita certe Plato ait, Quæ Deo faciendi mundum cauſa fuit? Bonus eſt, bona fecit. *Epiſt. 66.*

Hor ſi riſponde a gli argomenti oppoſti.

Al primo del diuino teſtimonio, al quale ceder ſempre deue ogni altra autorità, e ragione; poiche come diſſe Agoſtino, Maior eſt huius ſcripturæ auctoritas, quam quæcunq;

cunq; humani ingenij perſpicacitas; diceſi, che quella ſcrittura fà per noi; poichè è veriſſimo hauer Iddio operato tutto per ſe ſteſso, cioe, giuſta la chioſa ordinaria in quel luogo, per quello che egli è in ſe ſteſſo, bonitate ſua, ſpiega la Chioſa, moſso dalla ſua infinità bõtà, e dall'amore immenſo, e corteſia, per quello che egli è in ſe ſteſso, tutto bontà, & amore; mouet, vt amatum; in quella maniera, che altre volte egli dice, Propter memetipsũ, per quelch'io ſono, farò bene, per quel ch'io ſono, perdonerò. Parimente quando afferma il gran Dottor delle genti, che Iddio vuol moſtrar li ſuoi attributi, ed eſſer da noi lodato, e glorificato; cotal loda, e gloria non la vuole egli per ben ſuo, ma noſtro, ſi che ad altro fine ella è indirizzata: prendiamo in ciò lume dal Sole chiariſſimo dè Teologi Agoſtino ſopra il Salmo cendodiceſimo. Laudari à te vult Deus, & hoc, vt tu proficias, non vt ille ſublimetur; non eſt omnino, quod illi retribuas; & quod exigit, non ſibi, ſed tibi exigit, tibi proderit, tibi ſeruatur; non hoc ate amat, quod illum augeat, ſed quod te ad illum perducat; aggiungaſi del gran Girolamo

rolamo il teſtimonio, ſopra la piſtola agli Effeſini; Spiritus repromiſſionis idcirco Sanctis datur, in laudem gloriæ ipſius (che era l'autorità da noi ſopra citata di S. Paolo) non quod Deus laude alicuius indigeat, ſed quò laus Dei laudatoribus proſit; ven ga per terzo il Boccadoro, e ſaranno trè teſtimoni vniti incontraſtabili; ſopra la Geneſi, Deus quia bonus, & miſericors eſt, per nos vult glorificari, non quod ipſi aliquid ad ſuam gloriam accedat, nullius enim rei indigus eſt; ſed vt occaſiones ipſi præbeamus maiorem nobis gratiam impartiendi. *Hom. 29.*

Sia dunque da noi ſempre lodato, e glorificato quel ſommo, e ſempiterno motore, che ſol muoue per amore, e per cui amore il Sole, il Cielo, ed il tutto ſi muoue; egli ſia il noſtro fine, amato, bramato, ed vna volta perfettamente acquiſtato, e poſſeduto, affinche per lui, e con lui beati eternamente viuiamo.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

IL FINE.

Digitized by Google

Digitized by Google

Valentinus Ægidius Prouincialis Societatis Iesù in Prouincia Mediolanenſi.

CVM librum cui titulus, Quiſtioni Filoſofiche, a P. Andrea Blanco compoſitum, aliqui ex noſtra ſocietate PP. recognouerint, & in lucem edi poſſe probauerint, poteſtate ab Adm. Reuer. P. N. Præpoſito Generali Goſuino Nichel mihi facta, facultatem concedo, vt Typis mandetur, ſi ijs, ad quos pertinet, videbitur.

Niciæ 16. Maij 1653.

Valentinus Ægidius.

D'Ordine del Reuerendiſs. P. Maeſtro Agoſtino Cermelli Inquiſitore Generale nel Dominio di Genoua &c. Ho veduto io infraſcritto Conſultore del S. Officio le ſeguenti Quiſtioni Filoſofiche del M. Reuer. e dottiſſimo P. Andrea Bianchi Genoueſe della Cõpagnia di Gieſù, nelle quali non ho trouato coſa contraria alla vera Fede, ne a' buoni coſtumi, ne à Sacri Decreti, ne al felice ſtato della Sereniſs. Rep. ma ſoda, e ſcielta dottrina, molto vtile ad illuminar la mente, e ſolleuarla dalle marauiglie dell' Opere di Dio alla contemplatione della Diuinità. Però ſtimo queſt'opera, come degno parto dell'eruditiſſima pietà dell'autor ſuo, meriteuole della pubblica luce, e dell'applauſo de' Virtuoſi, e che à gloria di Dio, & à beneficio de' Studioſi ſi ſtampi, ſe coſi à detto P. Reuerendiſs. parerà. Dal Conu. della Santiſs. Annonciata di Port'Oria li 11. di Giugno 1653.

F. Angelico Riccoboni Agoſtiniano

Impr.
F. Auguſt. Cermell. Inquiſ. Genuæ.

TAVO-

Digitized by Google

TAVOLA

Delle cose più notabili.

A.

Accidente come si diffinisca pag. 233.
Come possa dirsi separabile, ed inseparabile 234. e seg.
Amore traporta fuor di se l'amante 30.
Amore come muoua il Cielo 288.
Angelo con sei nature humane indiuidue assonte è vn'huomo solo 167.
Creato, non vi essendo tempo reale, se sarebbe in tempo 118.
Angeli fanno vn huomo fortunato 162.
Animale come resta il medesimo in tutta la vita 200. e seg.
Aristotele quanto benè scrisse di Dio 144. e seg.
Arte come in noi si generi 5.
Che cosa sia 212.
Se produca qualche effetto distinto dal naturale 269. e seg.
Attione immanente, e transeunte 272.
Questa che cosa sia 273.
Parte è nell'agente, parte nel patiente 278.
Vna istessa cosa con la passione 279.
Atto prima della potenza 24.

B.

BA non è b ed a 157.
Bello non ricerca proportione di necessità 89.
Non è vittoria della forma sopra la materia 90.

Non

Non è quello che piace all'intelletto 90.
E' quello che nel suo genere è eminente 91.
Non si apprende dà bruti, e perchè 92.
Bene honesto diuinissimo 28.
L'istesso molto dilettevole 28.
Bugia come dicesi mala intrinsecamente 255.
Buono non si diffinisce per esser appetibile 85.
Ne per essere conueniente 85.
Buono altro in se, altro in ordine ad altri 85.
Buono è ciò, che in se è perfetto 86.
Buono è ogni ente 86. e seg.

C.

CAusa è manifestissima in se 8.9.
Causa immediata efficiente che cosa sia 249.
Causa, e conditione in che differiscano 251.
Causa prima determina la seconda all'effetto singolare 268.
Cera sigillata come si distingue dalla sola cera 272.
Cielo può fortunare 160. e seg.
Complessa ed incomplessa entità 113.
Complessa asserita e prouata 113.157.277.
Concetto semplice che sia 51.
Sempre è vero 53. e seg.
Concorso immediato d'Iddio con le attioni delle creature si proua con le diuine scritture 248.
E con Aristotele, e la ragione 248. e seg.
Conserua ogni cosa naturalmente se stessa 232.
Contemplatione attione nobilissima, e dilettevolissima 26.
Contingente si distingue dal necessario 56.
Contingente, ed in contingenza o in forse non è l'istesso 78.
Contingente può esser ancor quello che di presente è 77.
Corpo omogeneo, ed eterogeneo 202.

Digitized by Google

Correlatiui insieme per natura 164.
Non sempre quanto all'essere reale 165. e 166.
Creature come vnite col Creatore 279.
Creatura permanente ab eterno senza vn tempo eterno esser non può 117.

D.

Determinato e necessario non è l'istesso 76.
Differenza non hà ciò che niente è 43.
Difficile come si diffinisca 5.
Difficultà dell'intendere donde nasca 5. e seg.
Dio si dimostra che è 24.
E di necessità 144.
E vno ancor secondo Aristotele 144. e seg.
Perfettissimo, intelligente, la sua intellettione 146.
Intende sempre se stesso 146.
Hà ottima e dilettenolissima vita 146.
E bellissimo 147.
E fine di tutte le cose 147.
Muoue sol di necessità ad benè esse 147.
Da lui dipende il Cielo, e la natura; e tutto ciò secondo Aristotele 147.
E causa immediata efficiente di tutto ciò che si fà 248. e seg.
Non concorre alla malitia del peccato 253. e seg.
Fà l'huomo fortunato 162.
Come si ponga nè predicamenti 184.
Come sia fine di tutto 288.
Egli solo hà la duratione tutta insieme 115.
Dipendenza non è modo 275.
Dominio di Dio totale sopra la natura 249.
Duratione che significhi 104.
Durare se si dica ciò che è per vn'instante 104.
Duratione del moto, e del tempo successiua 105.
Successiua pure delle cose create permamenti 106. e seg.
Duratione non è modo 109. e seg.

Digitized by Google

E vn'essere complesso 113.

E.

Effettione che sia 211.
Egualità positiua, e negatiua 128.
Elementi graui pesano nè propij luoghi 33. e seg.
Elementi simbolo e dissimbolo che siano 226.
Simbolo più facilmente si conuerte che il dissimbolo 227.
Come ciò sia vero 228. e seg.
Ente di ragione come necessario a darsi 263.
Come si faccia 263. e seg.
Ente possibile non è reale 265.
Errori di Aristotele giusta la mente di graui Autori 45. 63. 101. 141. 164.
Esperienza come si faccia 5. e seg.
Eternità d Iddio tutta insieme 119.
Quella delle creature successiua 119.
Questa non è senza tempo reale, quella d'Iddio si 119.
Euidente, e certo come si distinguano 238. e seg.

F.

Falsità è solo nell'intelletto, o nel dirsi, e non nella natura delle cose 50.
Fede se con la euidenza si compatisca 236.
Si determina che nò 239.
Può stare con la certezza 240.
Così sarebbe ancor libera, e meritoria 241.
Fede nostra hà euidenza di credibilità, e come 242. e seg.
Filosofia come si diuida, e perchè 19. e seg.
Fine vltimo delle cose bisogna che sia Iddio 288.
Fine se muoua realmente, o intentionalmente 93. e seg.
Fisica, e suo oggettto 23.

Digitized by Google

Forma ſoſtantiale reſiſte alla qualità contraria 38.
Fortuna che ſia 159.
Perche ſi pinga cieca 159.
Fortunato, e ſfortunato chi ſia 159. e ſeg.
Tre cagioni che fanno l'huomo tale 160. e ſeg.
Forruna riſpetto a Dio non è fortuna 162.
Fuoco elementare è ſopra l'aere 175.
Si vede da noi 177.
E dell'iſteſſa ſpecie col noſtro 178.
Neceſſario per la conſeruatione dè viuenti 178.

G.

GEneri dè Predicamenti non ſempre realmente diſtinti 185. e ſeg.
Giudicio dell'intelletto deue eſſer conſiderato 55.
Gloria d'Iddio ſe ſia fine vltimo di tutto 288.
Iddio la vuole da noi per ben noſtro 290.

H.

HAbiti della volõtà ſuperiori a quelli dell'intelletto 31.
Habiti diuerſi dell'intelletto 211.
Come per ceſſatione degli atti ſi diſtruggano 231. e ſeg.

I.

IMplicare contradittione che ſia 40.
Infinito non può eſſer vn maggior dell'altro 127.
Può farſi da Dio realmente 125.
Marauiglie dell'infinito 128. e ſeg.
Impoſſibile non ſi concepiſce con vn ſol concetto 266.
Intelletto noſtro come l'occhio del vipiſtrello 10.

Vede le ombre delle cose 12.
Non discerne il singolare, ma l'vniuersale 15. e seg.
Imperfettissimo nell'intendere 17.

L.

Libertà nostra non si offende dal concorso d'Iddio 252.
Libertà di esercitio che sia 280.
Loica perchè così chiamata 20.
E scienza speculatiua 213. e seg.
Considera l'ente di ragione 216.
È parte della Filosofia 216.
Il predicare non l'essere considera 236.
Luogo non è fuor del mondo 43.

M.

Male non è fatto da Dio, e perchè 87.
Non è effetto ma diffetto 87.
Mal nato chi si dica 161.
Matematica, e suo oggetto 23.
Metafisica, e suo oggetto 24.
Perchè si chiami Teologia 25.
Modi, o entità modali impugnate 111. e seg.
Mondo altro da questo disgiunto non può farsi 41.
Poteua da Dio crearsi ab eterno 120.
Non solo secondo le cose permanenti ma anco successiue, anzi se non potesse secondo queste ne anco secondo quelle 117.
Creato da Dio liberamente anco secondo Aristotele 147. e seg.
Moto e mutatione l'istesso 130.
Moto acquisitiuo, e deperditiuo 130.
Hà trè principij o parti integrali 132.
Non sono questi tutti insieme 140.
Moto non è entità modale 133.

Dif-

Diffinitione del moto come s'intende 135.
Moto di quattro sorti 138.
Creatione qua si riduce 138.
Muouersi da vn'altro tutto ciò che si muoue, come s'intenda 141. e seg.
Mouente primo immobile si dimostra 143.
Mouente veloce come aggiunga il tardo 102.

N.

NAtura in astratto non si predica vna dell'altra, ma ben si in concreto 168.
Natura nessuna è mala intrinsecamente 253.
Nerezza come dal Coruo, e dall'Etiope separarsi possa 234.
Nomi vniuoco, ed equiuoco che siano 181.
Quali e come comuni vniuocamente a Dio, ed alle creature 181. e seg.
Notatore perchè non senta il peso dell'acqua sopra le spalle 55.
Numeri attualmente infiniti nella mente d'Iddio 123. e seg.
Numeri numerati, e numeranti 204.
Numero è solo nell'intelletto 206. e seg.

O.

OGgetto sensibile sopra il sensorio non toglie la sensatione 45. e seg.
Opinar che sia 281.
Opinar insieme due contradittorie ancora per mezzi diuersi è impossibile 281. e seg.
Opinar questa parte o quella non è in nostra libertà 283. e seg.
Otto gradi di qualità nel soggetto non sono necessarij 38.

Digitized by Google

Parti primigenee non sempre restano nell'animale 201.
Parti comunicanti, e non comunicanti 98.
Parti componenti si distinguono realmente dal composto 259.
Perfetto in se è quello a che niente manca di quello che gli si deue 86.
Praſſi che sia 211.
Priuatione vn dè tre principij del moto 138.
Principia quando è 139.
Probabile solo è la propositione che può generar assenso 285.
Propositioni necessarie quali siano 56.
Quali contingenti 57.
Di queste contradittorie, vna indeterminatamente è vera l'altra falsa 60.
Fatto il presupposto, vna determinatamente è vera, l'altra falsa 60. e seg.
Ancor senza presupposto contra Aristotele 75. e seg.
Prudenza che sia 211.
Prudentemente operando come non si fallisca 243. e seg.

Q.

Qualità contrarie non si compatiscono insieme, ne in sommo, ne in temperato grado 37. e seg.
Si introducono a poco a poco, e perchè 38.
Qualità mezzane come composte di contrarij 38. e seg.
Qualità attiue, e passiue 227.
Quantità non si distingue dalla cosa quanta 188. e seg.
E realmente sostanza, o qualità 188.
Come si diffinisce dal Filosofo 189.
Mensurabilità, o estensione di parti, o impene-

impenetrabilità non è la sua essenza 191.192.
Quantità di mole è insieme qualità 190.
Quantità discreta è solo per opera dell'intelletto 209.

R.

Rarefattione di due sorti 192.
Qual sia la propia 193.
Si fà senza nuova entità sopraggiunta 195.
In quella si varia la quantità in ordine al luogo 197.
Riprodursi non può naturalmente l'istesso effetto 267. e seg.
Ben si può sopranaturalmente 268.

S.

Scienza come si acquisti 6.
Scienza in largo, ed in propio e stretto senso 211.
Scienza speculatiua come dalla pratica si distingua 212.
Come anco dall'arte 212. e seg.
Sei non sono due volte tre 157.
Senso diuiso, e senso composto 77. e seg.
Sillogismo è ente di ragione 215.
Singolare come si diffiniſca 14.
Dall'intelletto nostro non si conosce 15.
Come da noi si discerna 16. e seg.
Spatio non è doue non è corpo 41. e seg.
Specie intentionali nel mezzo non si danno 217. e seg.
Specie dell'oggetto non durano attualmente nella memoria 223.
Habitualmente vi si conseruano 225.
Statua di bronzo come dal bronzo si distingua 272.

Tem-

T.

TEmpo auanti il mondo non è 44.
E misura delle cose che hanno principio e fine 170.
E il moto del Sole e della Luna, numerato e distinto in parti 171.
Ogn'altro moto regolato può anch'esser tempo 172.
Come sia vn sol tempo essendo molti moti 173.
Cessando ogni moto non vi è tempo 174.

V.

VErbo della mente si dichiara 263.
Verità complessa, ed incomplessa 47.
L'vna, e l'altra hà vna istessa diffinitione 49.
Vero è ogni ente 50.
Virtù amabile 28. e seg.
Della virtù non possiamo vsar malè 244.
Vita d'Iddio felicissima 26.146.
Vnione tra mezzo per vnir la materia alla forma non è necessaria 154. e seg.
Vniuersale come si diffinisca 14.
E oggetto del nostro intelletto 13. e seg.
Vno oco Metafisico, e Logico 182.
Vno di sorti diuerse 157.
Voler d'Iddio come libero 148.
Altro di semplice compiacimento, altro efficace 149.
Volontà più nobile dell'intelletto 27. e seg.
Non bene si dice cieca 31.
Rimedia all'infortunio 161.

Z.

ZEnone argomenta non darsi il moto 98. e seg.
Rispondesi diuersamente, e difficilmente 100. e 101.
Risposta dell'Autore 102.

IL FINE.

Errori più notabili.	Correttione.
48 co	con
incomapleſſa	incompleſſa
conformitò	conformità
ora	oro
49 aggiuſtamente	aggiuſtatamente
54 e	è
98 po	poi
190 aurori	autori
221 cagioni	cagiono
286 Proxi	Praxi

Digitized by Google

Digitized by Google

Vita Nova
di M. Sillitti
Latina - (B. Piave)
1970